

إميل دوركايم

مؤسس علم الاجتماع المعاصر
نظرياً وتطبيقياً

ترجمته
قباري محمد إسماعيل

أستاذ علم الاجتماع المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر / **المنشأة** بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ۲۰۰۱

ا.د احمد ابو زيد


انثروپولوجی

أَمِيكَ دُورِ كَامِي

دكتوره
قباي محمد اسماعيل

1 أستاذ علم الاجتماع والمناهج
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٧٦

الناشر  **انتفاخ** بالاسكندرية
جمال حنزي وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَرَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رِزْقًا وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رُشْدًا
وَقُدِّسْ لَهُ

تصنيف

يسار إلى : إميل دوركايم Emile Durkheim ، عند أغلب دراسيه على أنه رائد من رواد الفكر الفرنسي ، وعلم من الأعلام المشاهير في ميدان علم الاجتماع ، إن لم يكن أكثرهم شهرة على الإطلاق . فلقد كان لكتابه وبعهوداته حداً لها وردها فيها في محيط الفكر الفلسفي ، كما كان لها أثرها الواضح في شتى الدراسات الفسولوجية والأنتروبولوجية على السواء .

وتحين صدرت مجلة : L'année Sociologique ، المنشرة السنوية ، لعلم الاجتماع عام ١٨٩٨ ، أصبح دوركايم قطعياً بارزاً من توابيع الفكر الاجتماعي وأقطابه ، حيث تعتبر هذه النشرة من أشهر المجلات والشرائح العلمية لما إمتازت به من خصوصية وحق . فكان لها مكانتها في الدوائر الأكاديمية ، فتمتعت عليها كبار الكتاب والعلماء ، واحتوت على الكثير من أدق الدراسات والأبحاث الفسولوجية ، تلك التي تطرقت إلى شتى الميادين والعلوم الاجتماعية ، من : سيكولوجية - Psychology ، و : إثنولوجيا Ethnology ، كما اقتنعت بمعاقل أخرى ، وأسهمت في ميادين : القانون ، و : السياسة ، و : الإقتصاد .

الامر الذي نستطيع معه القول ، إن هذه المجلة قد ساعدت إلى حد بعيد في تشكيل وبصورة الاتجاه الدوركايمي ، بل وفي تدعيم أسس علم الاجتماع الكلاسيكي الذي هو علم الاجتماع الفرنسي بالذات . واقتد بـ : في المدرسة الفرنسية الكثير من التلاميذ والاتباع ، ومن أشهرهم : لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy - Brühl ، و : غارسيل مانوس Marcel Mauss ، و : مارسيل

جرانيت Marcel granet ، و د جورج دافى Davy ، و د البير بابايه Bayot ،
وإلى جانب هؤلاء ظهر الكثير من تلامذة د إميل دور كايم ، من أمثاله
د موريس هاليفاكس Halbwachs ، و د بوجليه Bouglé ، و د فوكوليه ، .

ولقد هاجرت الأفكار والأفكار الدوركايمية ، فانتقلت وانتشرت بين
سائر المدارس الاجتماعية . ففى بريطانيا تأثرت مدرسة أكسفورد بكتابات
دوركايم ، فظهرت الاتجاهات التجريبية والحقلية ، وبخاصة عند أساطين المنهج
الأثروبولوجى الإجتماعى من أمثال د راد كليف براون Radcliffe—Brown ،
و د إيفانز بريتشارد Evans — Pritchard ، و د برستيانى Peristiany .
حيث حاول هؤلاء العلماء تطبيق الفروض النظرية الدوركايمية فى سائر دراساتهم
الحقلية . ومن خلال الاتجاه الدوركايمى المعنوى Organie حاول راد كليف
براون أن يؤلف أو يصطنع ما يسميه د بالاتجاه البنى Structural ، أو
الوظيفى Functional ، ولقد استبدل الوظيفيون فكرة السببية بفكرة الوظيفة ،
وميز راد كليف براون بين الفكرتين ، واعتبر أن وظيفة وشهرة من الشعائر ،
إنما تعطى عليها معناها ومعناها .

وفى أمريكا ذاعت كتابات دوركايم بفضل جهود راد كليف براون الذى
سافر فى خريف عام ١٩٤٢ إلى البرازيل ، وظل بها حتى صيف ١٩٤٤ ، كأستاذ
زائر على جامعة د ساو بولو Sao Paulo ، للقيام بمهمة توثيق الروابط بين
بريطانيا وأمريكا الجنوبية . إلا أن راد كليف براون كان قد زار د شيكاغو
من قبل ، ومكث فيها ست سنوات وغادرها عام ١٩٣٧ (١) . وبذلك انتشرت

(1) Fortes, M. and others., Social Structure, Studies
Presented to Radcliffe—Brown, Oxford, 1949

جرائم الفكر الدور كاي بين أروقة جامعات أمريكا، ومراكز البحث فيها،
فانضغل علماء الاجتماع لمرئكان بالمتاج الدور كاي النظرى ، وعكف على
دراسة كل من ، ريد فيلد Redfield ، و روبرت لوى Robert Lowie ؛
و لانكوت بارسونز Parsons . (١)

ولذا كنا نعتبر ديميل دور كيم ، معن يشار اليهم فى ميدان العلم السوسولوجى
الوضعى ، إلا أنه فى الوقت ذاته وفيلسوف ، له قدره مكاتته ، نظرًا لما خلفه من كتابات
منطقية وأبحاث ميتا سوسولوجية Meta-Sociologique . (٢) فلقد اقتحم
دور كاي معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها
وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وتفسيرها من وجهة النظر السوسولوجية ،
وبذلك خلق دور كاي بعيداً فى آفاق الميتافيزيقا ، فكانت له صولاته فى ميدان المنطق ،
وجولاته فى ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص فى منابع الأخلاق والدين . وهو كاتب
منتج فزير المادة ، ألف وصنف الكثير من البحوث ، كما نشر وخلف لنا العديد
من الدراسات التى إزداد بفضلها الفكر الاجتماعى ثراء على ثراء .

المنيرة — رمل الاسكندرية

٨. مارس ١٩٧٦

١٠ ق

(1) Gurvitch, Georges., The Twentieth Century Sociology,
The Philosophical Library, New York, 1954, P. 803

(٢) « الميتا سوسولوجيا » مفهوم جديد من مفومات علم الاجتماع المعاصر ، قصد
به دراسة « أصول علم الاجتماع » من أصول ونظريات نظرية ، انظر كتابنا (قضايا علم
الاجتماع المعاصر) نهاية المطاف ١٩٧٦ .

الفصل الأول دور كايم ومصادره

- تمهيد
- التيار الدور كايمي في الفكر السوسيولوجي المعاصر
- دور كايم والشرعية الاجتماعية L'année Sociologique
- مؤلفاته ومصنفاته

تمهيد :

أشرنا في تصدير الكتاب إلى تلك المكانة العلمية المرموقة لمدرسة النشرة السنوية في علم الاجتماع وشيخها د إميل دوركايم ، ، ولكن ... من هو دوركايم ؟ وعلى من تتلذذ ؟ وما هي ظروف نشأته وطبيعة الجو العلمي كما عاينه وعالاه ؟

ولد إميل دوركايم ، في ١٥ أبريل من عام ١٨٥٨ في بلدة د إينسال Epinal ، بالقرب من سهل الوردن الذي يشتمل على بعض المدن الفرنسية المشهورة مثل د نانسي Nancy ، و د ستراسبورج ، ، تلك التي أتهبت الكثير من أعلام الثقافة الذين لعبوا دوراً هاماً على مسرح الفكر الفرنسي .

ولقد نشأ دوركايم وتفتح عقله في أحضان د ثقافة الوردن ، ذات الطابع الصناعي والملاصق القروية ؛ فاجتمع فيها القديم والحديث في غير ما خاسل أو اضطراب ، وبخاصة في هذه المنطقة التاريخية ذات الحضارة العتيقة التي تمتد أصولها البعيدة ، فتتمثل بالثقافة اللاتينية ، حيث ازدهر الفكر والأدب ، وراجعت حركة الفنون ، فتهاوت عليها رجال الفكر ، الأمر الذي ميزها عن غيرها بفلبه الفن والفنانين . (١)

(١) Bierstedt, Robert, Emile Durkheim, New York, 1966. P. 19

وفي أحضان أسرة يهودية نشأ دور كايم ، باعتباره أحد أحفاد كبار حاخامات اليهود ، إذ ولد في أسرة تتحدر أصلاً من أصحاب المذهب الرباني الاسرائيلي الذين يدينون بالفكر العبراني الجديد . ولذلك اتجه دور كايم منذ طفولته وصباه ، نحو دراسة التلمود Talmud والعهد القديم ، كما درس أيضاً اللغة العبرية والتاريخ . ثم هجر اللغويات كي يدرس « تاريخ الأديان » . . .

وللجانِب اليهودية ، تأثر دور كايم بجماليم الديانة الكاثوليكية ، تلك التي لفتت إياها إحدى مدرساته الكاثوليكيات ، وهي امرأة لها فضل تربيتة وتنقيته . ورايت بجماليم الفنون الكاثوليكي التي تلقاها من هذه الأستاذة الكاثوليكية المغمورة التي كان لها أثرها الواضح في نشأته الدينية . تلك التي غلبت على معظم كتاباته الموسيولوجية ، فجاءت دراساته في علم الاجتماع الديني ، ذات مسحة صوفية مميزة ، وبخاصة في كتابه الضخم « الصور الأولية للحياة الدينية *Les Formes Elementaires de la vie Religieuse* » .

« وكان دور كايم بائناً في صباه ، كما كان ذكياً لماحاً ، متقدماً في علومه ، فقال الكثير من جرائز التفوق ، ولقد أجمع « جورج دافى Georges Davy » ، و « هاري ألبرت Harry Alport » ، وهما من أشهر مؤرخي وشراح الاتجاه الدور كايمي ، فأجما بصدد السيرة البيوجرافية ، على أن دور كايم قد امتثل بالنموذج المبكر ، والمبكرة الخلاقة ، حيث تكشف عنهما جميعه الميضة التي يحيط بها الشعر الكثيف ، كما تعبر ملامح وجهه عن رقة وحساسية تتميز جارف بالفكر العميق . فكان هوذا متفوقاً في دروسه التي تلقاها وانتمسها في « كوليج ديبينال Collège d' Epinal » ، حيث كان على رأس فصله في امتحان كل عام .

ولم تكن حياة دور كايم بالحافلة بألوان البهجة والسعادة ، وإنما شيمت

عليها سمات الكتابة والحزن ، فهي حياة جادة ، خالية من الملل أو الغضب . حيث كرس حياته للدرس والتحصيل ، وكافح في صبر وإخلاص كي يصبح مدرساً ، فرحل إلى باريس ، ودخل لبيسه لويس الأكبر *Le grand - Lyete Louis* . كى يعد نفسه للدخول في مدرسة المعلمين العليا *Ecole Normale Supérieure* . فبحق ما يأمل فيه ، وبعد نفسه اعداداً تربوياً ليكون مدرساً في المدارس الثانوية . وتم له ما يرجوه ، والتحق بمدرسة المعلمين عام ١٨٧٩ ، وفاز بدرجة الامتياز التي أهلته لقب على أستاذ الاستاذية .

وفي سن العشرين ، وبين أروقة *Ecole Normale* ، إتصل دور كايم بزميله الأثوى « سالون ريناخ » وبثليظة الأثروبولوجى « لوسيان ليفني بريل » وبصديقه الفيلسوف « هنرى بيرسون *Bergson* » . وحسين بلغ دور كايم الحادية والعشرين ، ظهرت عليه ملامح النضج والخصوبة ، فتميز بالفكر الحاد . الرزين ، وأطلق عليه طلبة وأساتذة مدرسة المعلمين العليا اسم « الميتافيزيقى *Le Metaphysicien* » ، على الرغم من أنه حاول أن يحطم سائر الماعول والإنساق الميتافيزيقية (١)

وفي المعلمين العليا تقلد دور كايم على أبدى المؤرخ المصهور « فوستل دى كولاج *Fustel de Coulanges* » ، وعلى الفيلسوف « إميل بوترو *Emile Boutroux* » ، قائم بأفهامها التاريخى والعلمى . واكتسب من « فوستل دى كولاج » درايته المتعمقة في دراسة التاريخ ، واستخدم مناهجه في التحليل التاريخى ، ومن « بوترو » ، تعرف دور كايم على طرق البحث وأدواته ، فدرس « الميثودولوجيا العلمية *Scientific Methodology* » . وبالإضافة إلى

(1) Hardiner, Abram & Edward Preble, They Studied Now, Mentor Book, 1963, P.95

ذلك تأمر دوركايم بكتابات أشهر علماء النفس وأغنى به ، وعالم لغويات Wilhelm Wundt ، الذى تلمذ عليه دوركايم وأشار إليه فى كثير من كتاباته ، وإلى جانب كل هؤلاء ، درس دوركايم ، كانط Kant ، ودينوفيه Renouvier ، وشاركو Charcot ، وريبو Ribot ، ثم عكف على دراسة كتابات أستاذه العنيد د أوجست كومت Auguste Comte ، شيوخ المدرسة الاجتماعية فى فرنسا (١) .

وفى نهاية إتصاله بمدرسة المعلمين ، درس دوركايم الظواهر الاجتماعية باستخدام المنهج العلمى المنظم ، حيث أصبحت الحاجة ملحة فى فرنسا إلى أساس قوى من النظام الأخلاقى Moral Solidarity ، كى يحل بدلا عن الولاء القديم للدين والكنيسة .

تلك هى روح العصر ، التى أكدت حل دوركايم فى الحاح وفردت عليه أن يتابع الاتجاه السوسيولوجى الوضعى ، وأن ينكر كل فلسفة لا تتحجم بالواقع والتاريخ والتجربة السياسية حيث أن التطبيق العملى عنده ، هو ضرورة حتمية لكل نظرية أو فلسفة .

ولكى نتعرف على طبيعة الجو العلمى ، مع دراسة أثر المناخ الثقافى فى تشكيل الفكر الدوركايمى ، سنمكننا أن نلقى ضوءاً على مصادره الأهمية ، نقول إن دوركايم ؛ قد تأثر دون شك بالبيئة العلمية التى أحاطت به من كل جانب . ففى نفس الفصل الدراسى ، بمدرسة المعلمين ، كان معه بعض الشخصيات التى اشتهرت وتبعت من أمثال السيكولوجى د بيير جانيت Pierre Janet ، والمنطقى د جوبلو Goblot ، والفيلسوف د هنرى برجسون Bergson .

ومن الناحية الزمنية ، ولد دوركايم فى عصر د تين Hippolyte Taine ،

و لاشيليه Lachelier ، و د هنرى بوانكاريه Poincaré ، . فقد واد قبل « تين » بنحو ثلاثين سنة ، و بعد بوانكاريه بأربع سنوات ، و قبل دينوفيه بنحو أربعين سنة أو يزيد بثلاث سنوات على الأكثر ، (١) كما عاصر دوركايم الفيلسوف الفرنسى « جان ليون جوريه Jean Léon Jaurès » ، الذى كرس حياته فى دراسة فلسفة السياسة ، و من نفس المدرسة و نفس السنة ، تخرجت دفعة دوركايم التى اشتملت على مجموعة من كبار العلماء الاجتهادين ، من أمثال « ألفرد إسيبناس Alfred Espinas » ، و « جان زوليه Jean Izoulet » ، و « هنرى بر Henri Berr » ، و « يوجليه Céléstin Bouglé » ، و « هنرى هوبير Henri Hubert » ، و « فرانسوا سيمياند Francis Simiand » ، و « مارسيل جراييه Marcel Granet » ، و « جورج دافى Davy » .

و إلى جانب دراسة الفلسفة و علم النفس ، و الاقتصاد و السياسة ، إفضل دوركايم بالأدب ، فمالج الكثير من المسائل باستخدام أساليب البلاغة و النظم من اللغة . و لقد أخبرنا « دافى Davy » ، أن دوركايم كان يتحسّم ذات مرة عن الكاتب المسرحى الفرنسى « مولييه Molière » ، فادعش السامعين بحسن بيانه و جمال أسلوبه ، و أمار إتياء النظاره و الجلوس ، و لحظ الناس فى كلماته و له وفى عباراته ذوق و أصالة .

و يحكى أن دوركايم كتب مقالا شيقاً تحت عنوان « الذات Le moi » ، أثار إنتباه أستاذه « إميل بوترو Emile Boutroux » ، ، فدعاه إلى إنجياز رسالة الدكتوراه تحت إشرافه و رعايته . وهنا تفجرت أمام دوركايم منابع الفكر الفلسفى و مصادره ، حين تشرب على أستاذه و تعلم أصول البحث

(١) Bierstedt, Robert-, Emile Durkheim, New York . 1966. P. 26

الميتافيزيقى ، فلقنه حقيقة الحياة الروحية بالقاء الشك في قيمة المعرفة العلمية .
 ومبلغها من اليقين ، فلم يكن د بوترو ، يؤمن بالنزعة الذرية atomism ، كما
 أنكر الآلية ، ورفض المادية ، وأكد فقط على الروحية العلمية . على اعتبار أن
 العلم ليس كما تدعى الفلسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن للمعرفة ، وإلا
 لتطبع العقل بطابع الجمود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون النتيجة
 الحتمية الحركة الوضعية هي اختزال العقل إلى لون من ألوان الطبيعة المادية .
 تلك هي تعاليم المدرسة الفرنسية الجديدة ، تلك المدرسة التي أنكرت الجبرية
 والحتمية ، ودافعت بحماسة عن الروحية والغائية ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية
 من أمثال د بوترو ، ود رافيسون Ravaisson ، ولاشيليه Lachelier ،
 وشارل رينوفيه Renouvier .

وفي ضوء تلك النزعة الروحية العلمية ، فصل دوركايم الظاهرة الاجتماعية
 عن شبهات الأصل البيولوجي ، وأكد أن الظاهرة الاجتماعية لا تفسرها أصول
 عضوية أو مادية ، وإنما تصدر فقط عن أصول اجتماعية ، فالظاهرة الاجتماعية
 لا تفسر إلا في ضوء ظاهرة اجتماعية أخرى . وهذا المعنى تكون الظاهرة
 الاجتماعية ، هي ظاهرة قائمة بذاتها Sui generis ، على حد تعبير دوركايم ،
 كما لا يمكن أن يكون علم الاجتماع مجرد امتداد لعلوم البيولوجيا والقيموولوجيا
 وبذلك حرر دوركايم الظاهرة الاجتماعية وجردها تماماً عن كل طعم بيولوجي
 كما ابتعد بها أيضاً عن كل فهم سيكولوجي .

ولقد كان لكتابات علماء الاجتماع الألمان صداها في سائر الدراسات
 الدوركايمية . حيث تأثر دوركايم في أطروحة الدكتوراه الخاصة به بتقسيم
 العمل De la division du Travail ، بنتائج علم الاجتماع الألماني وبخاصة
 عند ريميل ، و د توبنر Tonnies ، حيث نجد في كتابات دوركايم طمحا

صورياً بما يؤكد ذلك الأمر الواضح الذي خلفته لنا كتابات ويليم Blimmel ، وبخاصة من الصور المجتمعية . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد لنظرية د توينز ، صداها في كتاب « تقسيم العمل الاجتماعى » ، حيث كشف دوركايم في الكتاب عن نظرية « التضامن العضوى » ، وذلك بتأثير كتابات د توينز ، حين يميز بين نوعين من الإرادة ، وهما من ناحية « إرادة الحياة Wessonville » وتتميز بها « الجماعة Gemeinschaft » ، ومن ناحية أخرى أشار د توينز ، إلى تلك « الإرادة الواحية Kurwille » ، التى يتميز بها المجتمع Gesellschaft .

حيث أن التضامن الآل عند دوركايم ، إنما يصدر أيضاً أصلاً من تلك الإرادة التى يسميها د توينز ، بإرادة الحياة ، أما التضامن العضوى فينشأ من تلك الإرادة الاجتماعية الواحية . وما يعنيننا من كل ذلك هو أن كتابات توينز ، فى ألمانيا قد كان لها صداها فى علم الاجتماع الفرنسى ، وأصبح كتابه الرئيسى « الجماعة والمجتمع » ، Gemeinschaft und Gesellschaft مبحثاً لنظرية التضامن عند « إميل دوركايم » .

ولقد اشتغل دوركايم فى عام ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة ، حيث ألقى دروساً فى Lycée of Sens ، ومكث هكذا حتى عام ١٨٨٧ ، حيث تكرر له ، من خلال تلك السنوات ، الأصول العامة لنظريته عن « التضامن الاجتماعى » ، من جهة ، « والتطور الاجتماعى Social Evolution » ، من جهة أخرى . وفى الفترة بين عامى ١٨٨٥ ، ١٨٨٦ ، وأصل دوركايم جهوده الأكاديمية ففى نصف هذه الفترة فى باريس ، أما النصف الثانى فبغضاه متردداً بين « ليدز Leipzig » وبرلين ، حيث أنجز مجرود « فرمت Wandt » ، الذى أسس أول معمل تجريبي لعلم النفس ، وحالج الظواهر السيكلوجية بتطبيق المنهج العلمى عليها . وفى عام ١٨٨٧ ذاعت شهرة دوركايم وانتقل للتدريس بجامعة

بورديو Bordeaux والقى دروساً في علم الاجتماع المائى والجنائى ، وفى التضامن الاجتماعى والانتحار ، وفى التربية Pédagogie والدين وعلم النفس - كما ألقى دروساً فى تاريخ المذاهب السوسيولوجية ، وفى المسئولية والجرأ ، وفى التنظيم الاجتماعى القبائل الاسرائيلية البدائية .

دوركهايم والنشأة الاجتماعية L'année Sociologique :

ولم يكن لدى دوركايم تأييده فى ميدان علم الاجتماع الفرنسى فحسب ، بل وفى تاريخ الفكر السوسيولوجى المعاصر برمته . الأمر الذى يحدّر بنا أن ننظر إلى دوركايم فى ميدان السوسيولوجيا ، بنفس النظرة أو المكانة التى شغلها كل من أرسطو وكانط فى ميدان الفلسفة . فقد كان غزير المادة ، ذو عقلية وسوعية ، كتب وصنف فى سائر موضوعات علم الاجتماع ، وألقى دروساً فى التاريخ والأخلاق وأصل الدين ، وتطور الزواج والأسرة ، وتاريخ المذاهب التربوية ، والنزعة البراجماتية وعلم الاجتماع ، بالإضافة إلى تدريسه الفلسفة الاجتماعية عند كومت وسان سيمون ، وللمذاهب التربوية الكبرى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وفى كل هذه النروس والدراسات العميقة ، اكتسب دوركايم خبرة خلاقة تفرد بها وحده ، نظراً لما اشتهر به من خصوبة وأصالة فى معالجة المادة السوسيولوجية .

وفى عام ١٨٩٨ ، أصدر دوركايم نشرته السوسيولوجية المشهورة التى ذاعت باسم مجلة السنة الاجتماعية L'année Sociologique وذلك من أجل انعاش النظرية السوسيولوجية ، فأصبحت هذه النشرة مصدراً أصيلاً لمختلف الدراسات الاجتماعية كما ظلت تصدر سنوياً حتى انقطاع عام ١٩١٤ ، وساهمت بالكثير فى شتى ميادين العلم ، فكتب دافى ، و ديموس ، فى علم الاجتماع القانونى ، وفى الاقتصاد تبع د فرانسو سيميان ، ، كما كتب د لوسيان فيفر Febvre ،

ودروجه ديون Roger Dion ، في التاريخ والجغرافيا ، وهنري هوبير Hubert في علم آثار ما قبل التاريخ ، ومارسيل جراثيت ، في الدراسات الصينية ، وكلود ليفي ستراس Claude Lévy — Strauss في الأنثروبولوجيا ، وموريس هالفاس Halbwachs الذي اكل جهود دوركايم عن الانتحار كما كتب وأطرب في الاطارات الاجتماعية للذاكرة . وهؤلاء جميعا هم أقطاب المدرسة الدوركايمية في علم الاجتماع . وفي عام ١٩٠٢ انتقل دوركايم إلى جامعة باريس ، كى يشغل مكانة مرموقة ، فبلغ كرسى الاستاذية عام ١٩٠٦ ، وبعد ذلك بسنوات قليلة شغل دوركايم كرسى الاخلاق ثم كرسى الفلسفة ، كما شغل أيضا كرسى التربية . (١)

واستناداً الى نتائج المدرسة الدوركايمية وآثارها ، نستطيع أن نؤرخ لدوركايم ومصادره ، فقد تأثرت شخصيته وثقافته بكتابات د مين Maine ، في تاريخ القانون ، و د فوستل دي كولانج ، بعقيدته في معالجة فكر التاريخ ووقائعه . بالإضافة إلى أثر د شمoller في الاقتصاد ، و د مورجان ، و د ماكليتان Mo Lennan ، في الأنثروبولوجيا ، و د شتاينمتز Steinmetz ، في الاخلاق المقارنة ، و د تايلور ، و د روبرتسون سميت ، و د فريزر ، و د هارتلاند ، في دراسات الفلكلور والدين المقارن و د لازاروس Lazarus ، و د ستينثال Steintal ، في علم النفس المقارن ، و د كيتيليه Quételet ، في الاحصاء الاقتصادي ، و د راتزل Ratzel ، في الجغرافية الاجتماعية .

وعلى الرغم من أن دوركايم لم يقم بدراسات عقلية أو أية أبحاث ميدانية بين قبائل استراليا أو غينيا الجديدة أو إفريقيا الشرقية ، فإن الاتجاه الدوركايمي

(١) Wolff, Kurt, Essays on Sociology and Philosophy
Harper, 1964. P. 11

كان له آثاره البعيدة في تشكيل الدراسة الميدانية وتنظيم الانجاعات الحقلية والعملية ، فكان أن تأثر به وبتأثيره عدد كبير من علماء الاثنوبولوجيا الاجتماعية من أمثال راد كليف براون ، و مالينوفسكى Malinowski ، في إنجلترا ، و دروث بندكت Ruth Benedict ، و كلايد كلوكهون Kluckhohn ، و مارجريت ميد Margaret Mead ، و روبرت ردفيلد Robert Redfield في أمريكا . ما يؤكد لنا الدور البارز الذي لعبه دور كايم على مسرح الفكر السوسيولوجي ، فلقد انتشرت أنظاره وهاجرت أفكاره من باريس إلى سائر بلدان العالم .

وفي ١٥ نوفمبر من عام ١٩١٧ ، وفي أوج المجد العلمي ، إنتهى المطاف ، ومات دور كايم بعد أن إنهارت قواه حزنًا على ولده أندريه André ، الذي مات في الحرب العالمية الأولى متأثرًا بجراحه ، فلقد جرح مرتين ثم مات عام ١٩١٥ . ولقد أشار دور كايم واتقى من تلاميذه وخصاصاته ألا يذكروا في مجلسه اسم ولده العزيز ، أندريه ، فقد حزن عليه حزنًا شديدًا شغقت معه صحته ، فأصيب في ديسمبر من عام ١٩١٦ بمرض قلبي به بعد شهور قليلة . وبموته انتهت حياة أحد أبطال الفكر الإنساني ، كما وصفه ، هاري ألبرت Harry Alpert ، وهو مؤرخ حياة دور كايم وسيرته واحد كبار شراحه .

مؤلفاته ومصنفاته :

حدد لنا تالكوت پارسونز Talcott Parsons ، — وهو من أتباع دور كايم ، و فبر Weber ، في أمريكا — أربعة مراحل تطورت فيها النظرية الدور كايمية العامة ، وقسم هذه المراحل التطورية بالرجوع إلى تسبع كتابات دور كايم ، فبدأت المرحلة الأولى بكتابه عن « تقسيم العمل الاجتماعي La Division du Travail » ، الذي نشره عام ١٨٩٣ ،

ويصير هذا الكتاب من البدايات الأولية المبكرة للنظرية الدور كايمية ، حيث كانت دراسة و تقسيم العمل ، هي الرسالة التي قدمها دور كايم إلى مدرسة المعلمين العليا كي ينال بها درجة الدكتوراه في الفلسفة .

وفي مرحلة النضج والتركييب - وهي المرحلة الثانية في تطور النظرية الدور كايمية - صدر كتاب قواعد المنهج السوسيولوجي *Les Règles de la Méthode Sociologique* ، الذي تم نشره عام ١٨٩٥ . ثم صدر له - عام ١٨٩٧ ، أي بعد عامين من صدور كتاب القواعد ، ظهرت دراساته المشهورة عن الانتحار : دراسة في علم الاجتماع *Le Suicide, Etude de Sociologie* .

ثم ظهرت في مرحلة الانتقال والتحول - وهي المرحلة الثالثة - بعض المقالات العلمية المتمعة ، ففي عدد مايو عام ١٨٩٨ ، نشر دور كايم في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق مقالاً المشهور عن التصورات الفردية والتصورات الجمعية *Représentations individuelles et représentations collectives* ، حيث قسم دور كايم الموقف السوسيولوجي ، وحدد طبيعة ووظيفة الظواهر الاجتماعية ، وعرّفها عن الظواهر البيوسيكولوجية ، واعتبر الظاهرة الاجتماعية ، ظاهرة قائمة بذاتها *Sui-generis* ، حيث حررها من حبال علم النفس وجردها من أصولها البيولوجية .

وفي محاضرة ألقاها دور كايم عن تعريف مظاهرة الأخلاقية *Détermination du fait Moral* ، في جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية المنعقدة في ١١ فبراير ١٩٠٦ ، حدد فيها دور كايم سائر المفاهيم الأساسية لمجرى الحياة الأخلاقية ووظيفتها ودورها في الحياة الجمعية ، كما وضع الخطوط العريضة لدراسة الظاهرة الأخلاقية على أساس علمي .^(١) وشرح معنى و القيمة

(١) Durkheim , Emile , *Sociologie et Philosophie* , Détermination du Fait Moral, Press univers. pp. 49 - 90.

La Valeur ، و Le devoir ، و La Volonté الإرادة ، في ميدان الحقيقة الخلقية ، كما يدرسها علم الاجتماع وفي ضوء النظرية السوسولوجية الوضعية ، تلك التي تعالج الظواهر الخلقية على أنها د معطيات données ، يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية . ولقد اتضحت لدوركايم أخيراً معالم نظريته العامة وتحددت ملامحها واتسقت مواقفها الجديدة في سياق على منظم ، حين أصدر عام ١٩١٢ كتابه الضخم « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse » هذا الكتاب الذي يعبر في الواقع ويفصح عن صدور المرحلة الرابعة والأخيرة في حياة دوركايم الأكاديمية ، حيث وقفت النظرية الدوركايمية على أقدامها في إتساق منطقي متكامل ، فوضع أسس النظرية التوتيمية Totemism ، وميز بين طقوس الدين وتمازب السحر ، وحدد مفهومات « التابو Taboo » و « التحريم L'interdiction » و « القرбан Sacrifice » و « المقدس Sacré » و « غير المقدس Profane » .

ولقد صدرت بعض الكتابات الدوركايمية الهامة ، بعد وفاة إميل دوركايم ، مثل كتابه عن « التربية وعلم الاجتماع Education et Sociologie » الذي صدر عام ١٩٢٢ ، و كتابه « علم الاجتماع والفلسفة Sociologie et Philosophie » ، و صدر عام ١٩٢٤ ؛ و كتابه « التربية الاخلاقية L'Education Morale » ، عام ١٩٢٥ ، و « النزعة الاشتراكية Le Socialisme » ، و صدر عام ١٩٢٨ ، و « التطور التربوي في فرنسا L'Evolution Pédagogique en France » ، عام ١٩٣٨ ، و « دروس في علم الاجتماع Léçons de Sociologie » ، عام ١٩٥٠ ، و « مونتسكيو وروسو Montesquieu et Rousseau » ، عام ١٩٣٥ ، و « النزعة البراجماتيكية وعلم الاجتماع Pragmatisme et Sociologie » ، و صدر في عام ١٩٥٥ .

الفصل الثاني

أسس علم الاجتماع الدوركايي

أ - تمهيد

ب - دور كايم وعلم الاجتماع الألماني .

ج - فكرة التضامن العضوي ومادرمه .

د - نظرية القتل الجسدي .

هـ - دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء

(أ) تمهيد :

إذا ما حاولنا الالتفات إلى «أحسن علم الاجتماع دوركايمى ، والاهتمام بقضاياها ، كان لزاما علينا أن نكتب مختلف كتاباته ودراساته حتى يمكننا أن نقبض على أصول هذه القضايا ومصادرها . وفى الواقع ، لقد حاول دوركايم ، فى كتابه « تقسيم العمل الاجتماعى » *de la Division du Travail Social* أن يعالج الظواهر الاجتماعية طبقاً لمناهج العلوم الوضعية ، بمعنى أنه قصد أن يدرس عنويات الضمير وظواهر الأخلاق بتطبيق المنهج العلمى . وبهذه المحاولة قصد دوركايم أن يحدد الظواهر الاجتماعية من محتوياتها البيولوجية ، وأن يبردها عن أصولها البيولوجية ، فترك فقط على دراستها بردها إلى النظرة السوسولوجية ومعالجتها من زاوية علم الاجتماع . فرض دوركايم بذلك أية نزعة من نزعات الرد *Reductionism* ، فالظاهرة الاجتماعية تتمتع بنوعيتها واستقلالها فلها صورتها ومادتها ، فهى ظاهرة « قائمة بذاتها » *Sui-generis* .

وبالإضافة إلى هذا المعنى ، رفض دوركايم أنه - ول « برابطة تطورية evolutionary Connection » بمقتضاها تتطور الظواهر - من مستوى المجتمعات البدائية إلى مستوى المجتمعات المتحضرة . حيث أنكروا دوركايم دعاوى النزعة التطورية فى التفسير الاجتماعى لإستنادا إلى أن هذا - ك بعض الشروط السوسيو ثقافية *Socio-Cultural Conditions* - تفرع عن علينا أن نضع تمايزا بين محتوى ومضمون الظواهر كالتابع وتواتر فى سياق التاريخ فلا يمكن نزوع الظاهرة من سياقها ثم نحاول تفسيرها بد ذلك ، مما جعل دوركايم يرفض بشدة مزاعم « سبنسر *Spenser* » ، رائد المدرسة التطورية فى علم الاجتماع . وفى مقدمته المشهورة لكتابه عن « تقسيم العمل » رفض أية فكرة أو منهج لرد *Reduction* الظواهر الاجتماعية إلى علوم النفس والبيولوجيا ، كما أنكروا أيضا مزاعم تلك النزعة الداروينية الاجتماعية *Social Darwinism* تلك التى ذاعت

وانتشرت في جامعات إنجلترا والولايات المتحدة .

والأمر الثالث الذي رفضه دوركايم في مقدمته العلمية الأولى من نفس الكتاب، هو القول بأن هدف العلم الاجتماعي وغايته هي « الإصلاح *Réforme* » . فلا ينبغي في رأي دوركايم أن تكون مهمة العلم الوضعي « إصلاح المجتمع » . حيث أن الإصلاح الاجتماعي هو نشاط خاص يختلف كلية عن ميدان « العلم » ، ويختلف مناشطه ومباحثه . كما يوجد بين « الإصلاح » و « العلم » ما يقرب بينهما حين نجد أن العلم يمكن أن يسهم في الإصلاح الاجتماعي ، ولكن بشرط ألا يكون هذا الإصلاح، هو غاية في ذاته . فيوجد إذاً أحد الفوارق والمميزات التي تؤكد على أن العلم حين يسهم في المجتمع إنما يكون إصلاحه هذا لا عن غاية أو هدف ، وإنما يأتي الإصلاح بعد الفراغ تماماً من جهود العلم ، وبالتالي يسرل العلم جهود المصلحين . فالبحث العلمي « بحث مجرد » ، يهدف إلى غايات موضوعية بحثية للكشف عن الحقيقة وسردور الظواهر . فالعلم الاجتماعي في ذاته لم يخلق للإصلاح كغاية وإنما تهمد الحقيقة العلمية السبيل نحو « إصلاح المجتمع » ، ويكشف البحث العلمي الطريق ويهده أمام رجال الإصلاح والرعاية الاجتماعية . فالعلم دراسة موضوعية منظمة لقياس الظواهر وتفسيرها ، ولذلك إذا ما وجدنا العلم يتحول إلى « الإصلاح » ، فلنستوفى بعيد العلم عن غايته الموضوعية الخاصة ، كي يصبح مجموعة من الاجراءات العملية ، التي يمكن أن نعلمها في هذه الحالة « فناً *art* » وليس « علماً *Science* » .

وفي كتاب « تقسيم العمل » أطب دوركايم واستخدم الكثير من العبارات والكلمات لترديد نفس المعاني التي إزداد فيها السرد إلى حد الإملال ، الأمر الذي جعل كتابه هذا ينقسم بأغري واضح ، ولا يمتد بالتفصيل والعمق كاللغز في سائر

الكتابات الدوركايمية الأخرى

والشخص. الرئيس الذي يريد دوركايم أن يشير إليه ويتعمد التركيز عليه دائماً، هو ما كبده المستمر على أن تقسيم العمل، ظاهرة أساسية في الحياة الاجتماعية. فالثورة الصناعية بمظاهرها وبتأثيراتها ومصانعها ومحالها ونظمها الانتاجية، قد أحدثت تغييراً واضحاً في الفكر والمفاهيم، كما تدهرت نظم وظواهر الاقتصاد وعلاقات العمل وأساليب الصناعة حين تطورت من التخصيص اليدوي إلى التخصص الآلي.

ولقد حاول دوركايم في هذا الكتاب أن يحدد أولاً وظيفة التخصيص وتقسيم العمل وأن يكشف ثانياً عن أسباب كل منهما ودورها الحضاري، على اعتبار أن تقسيم العمل، هو أبرز مظهر أو مصدر من مصادر الحضارة، حيث يسمي التخصيص الاقتصادي في النمو الحضاري، كما أن تقسيم العمل هو في ذاته من نتائج جهود الإنسان وتجاربه القاسية التي عاينها طوال ماضيه التاريخي، فهو ينجم أصلاً عن كفاح بني البشر، بمعنى أن تقسيم العمل إذا نظرنا إليه على أنه نتاج إنساني وتاريخي فهو بالتالي نتاج حضاري^(١).

ب - دوركايم وعلم الاجتماع الألماني :

وكنا قد أشرنا منذ البداية، إلى أن دراسة تقسيم العمل الاجتماعي، هي بداية مبكرة في كتابات دوركايم حين كان متأثراً بنتائج علم الاجتماع الألماني، وبخاصة عند «ديمبل Himmel» و«توني Tonnies» حيث نجد في دراسات دوركايم أثر علم الاجتماع العنصري Formal Sociology واضحاً

(1) Bierstedt, Robert, Emile Durkheim, New York. 1966. pp, 41 — 57.

وخاصة حين صدرت نظرية « ديميل » من الصور المجتمعية وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد لنظرية « توين » مداهاً في كتابه « تقسيم العمل الاجتماعى » حيث كشف دوركايم في هذا الكتاب عن نظرية « التضامن الآلى العضوى » . وذلك بتأثير « توين » حين يبين نوعين من الإرادة « إرادة الحياة *Wesenwille* » وتتميز بها الجماعة *gemeinschaft* « و « الإرادة الواحية *Kurwille* » ويتميز بها المجتمع *gesellschaft* .

وفي ضوء ذلك التمييز بين الإرادة الطبيعية *natural will* « و « الإرادة المألفة *Rational will* » بين الإنسان كمعز في جماعة ، والإنسان كمعزوف في مجتمع ، يبين دوركايم أيضاً بين « التضامن الآلى » و « التضامن العضوى » ، حيث ينظر إلى التضامن *Solidarität* « على أنه أسس المجتمع ، فلن يوجد المجتمع بدون أن تنماسك أجزاؤه وتلتحم ، ولا يقوم الوجود الاجتماعى قائمة دون أن يسبقه أى شكل من أشكال التضامن بين أفراده . ولكن التضامن لا ينظر إليه دوركايم على أنه الشرط الوحيد للوجود الاجتماعى .

والمسألة الرئيسية في كتاب « تقسيم العمل الاجتماعى » هى مسألة طبيعة ، وتطور التضامن الاجتماعى ، الأمر الذى من أجله درس دوركايم ظواهر الضبط من « أخلاق » و « دين » و « عرف » و « قانون » وهى شروط أساسية للتضامن والتنماسك في البناء الاجتماعى .

وفي ضوء نتائج تلك الدراسة ، يميز دوركايم بين قواعد وقوانين لقمع *Repression* من جهة ، ونظم وشرائع لتعويض *Restitution* ، من جهة أخرى مما جعل دوركايم يربط بين شكل القانون وشكل التضامن ، حيث أن التغيرات *Variations* التى تطرأ على أحدهما إنما تصاحبها تغيرات مماثلة على

الثاني ، فكلما تغير شكل التضامن تغيرت بالتالى صورة القانون .

فقواعد الكبت والقمع *Répression* ، هى تعبير واضح عن وظيفة العادة والتقليد ، وضغط الجبراءات والمعتقدات في مجتمع بدائى أولى يقع تحت التهديد الدائم المستمر من أى شكل من أشكال العيب ، وهذه هى قواعد الملوك تسود المجتمعات البدائية . وهى مجتمعات غير متفاضلة *undifferentiated* ، يسودها التضامن الآلى ، وتنتقل الحقوق فيها بالوراثة ، وتنظم في نسق خلقي متكامل كمجموعة من المعتقدات والمفاهيم ، وهذا هو النموذج أو النمط الجماعى *(1) Collective Type* .

وعلى العكس من ذلك فإن قواعد ونظم التعويض *Restitution* إنما تسود المجتمعات المتقدمة ، حيث تهيمن قواعد التعويض ، عن رد فعل اجتماعى لحفظ وتماسك أنساق البنية الاجتماعية . ومن هنا ينشأ التضامن العضوى ، حين يحترم القانون الحرية الفردية ويعتق الذاتية ، ويصكون التضامن الجماعى في هذه الحالة العضوية ، مبنيا على التعاون *Coopération* ، ومستندا إلى مجموعة من القوى العامة المتخصصة *(2) Specialiste* .

وما يمتنها هو أن قواعد التعويض إنما تسود المجتمعات الأكثر تنظيما وتطورا ، وهى مجتمعات تتميز بالتضامن العضوى الذى يقوم على التآزر والاختلاف في التخصص ، وتتم بالفاضل المستمر في تقسيم العمل . فيستند التضامن من هنا إلى د نسق متكامل من الوظائف المتباينة ، تلك التى تنظم وتؤلف أو توحد بين

(1) Kertliner, Abram & Edward Preble., They Studied Man, Mentor, New York, 1961. P. 105.

(2) Durkheim, Emile., de la Division du Travail Social. Félix Alcan, Paris - 1926 - PP - 91-98

العلاقات بينها يكون الحال في التضامن الآلى ، حل حساب الشخصية الفردية ، فتتهدد الحرية ، ولا تتحقق الإرادة ولذا تبة ، تحث حفظ ذلك الكل المعقد من شتى التقاليد العارمة والمشار العارمة ، تلك التى تؤدي الضرورة إلى سيادة لون واحد من الأفكار والتصورات العامة ، وإلى تشابه في الزواج وأنماط السلوك الخلقى .

وفي دراسة تقسيم العمل ، يكشف دور كايم عن نمط من أنماط السلوك الخلقى حين يتضامن الأفراد على نحو آلى ، و متجانس ، Homogeneous في كل لروح أو شعور أو فكرة ، وتسود كل هذه الخصائص في سائر أجراء وأنماط البنية الاجتماعية (١) . الأمر الذى جعل دور كايم يصطنع لنامة - ولة «الضمير الجمعى» Conscience Collective ، في علم الاجتماع الأخلاقى ، حيث يتبين هذا الضمير الخلقى بميزتى «التقهر» Coercition ، و «الخارجية» extériorité .

وتشير ميزة «التقهر» إلى أنه في المجتمع ذى التضامن الآلى لا يستطيع الفرد أن يخرج على ما تمارف عليه القوم من قيم ، كالا يستطيع أيضا أن يحدد «ضده» الجماعة ، وشعورها - حيث يعاقب كل من يخرج على قواعد المجتمع ، ويرتكب الذنوب الاجتماعية ، ويجازى المذهب إما بتطبيق «القانون» ، سواء أكان مديناً أم جنائياً ، وأما بالنفى والطرء من حظيرة المجتمع ، وإما بالخيرية والحرء والاستهجان كرد فعل اجتماعى يقوم به المجتمع «ضد المذهب» . حيث أن «الاعدام» و «النفى» و «التعويض» و «الاستهجان» ، إنما

(١) Tonnies: Ferdinand, Community and Society, gemeinschaft und gesellschaft, Harper, New York 1963. pp. 12-13.

تعتبر كلها وينظر إليها كردود أفعال اجتماعية يعبر عنها المجتمع فيا بسميه دوركاييم
و بالجزاءات الاجتماعية ، تلك التي تمارس و تحفظ ، اجتماعيا ، وتعرض
الأكراه الذي يؤكد الوجود الاجتماعي ، فالقهر الأخلاقي ، هو سلطة إكراهية
من خلق السيادة العامة أو « القوة الكلية للمجتمع ».

وبالإضافة إلى « قوة القهر Pouvoir de Coercition » ، هناك ما يؤكد
على أن الظاهرة الاجتماعية و خارجية عن الأفراد *extérieures à L'individu* ،
فالضمير والثقافة *Culture* والظواهر ، هي أمور مستقلة عن الأفراد ولا تصدر
إلا من الكل الجمعي ، والكل أكبر من المجموع العددي للأجزاء .

ولاشك أن هذه الميزة الثانية ، مستمدة من الميزة الأولى ، حيث أن
« القهر » دائما يأتي من الخارج ، إذ أنه يوجد خارج شعور الأفراد ، فالنظام
والقانون والعرف أمور مفروضة دائما على الفرد من الخارج الاجتماعي . فهي
ليست صادرة من الفرد بل عن « ضمير الجماعة » ، وهو ككل أكبر من مجموع
« الضمائر » و الوجدانات الفردية ، فخصائص المركب الكيميائي مثلا ، إنما
تتباين تماما عن خصائص العناصر وصفات الأجزاء الداخلة فيه .

والظواهر الاجتماعية ليست منعزلة وإنما هي متفاعلة ومتكاملة ، وينشأ
عن اتحادها وتفاعلها ، ذلك « الكل الاجتماعي » الحائل الذي تتميز خصائصه عن
خصائص « أجزائه » . فكما أن الخلية تحتوي على مجموعة من الجزيئات المادية ،
فإن المجتمع يشتمل على مجموعة من الأفراد ولكن من المستحيل أن تفسر
والجزيئات المادية ، وجود الحياة الكائنة في الخلية ، كذلك يستحيل حينئذ
القول إن الأفراد كأفرادهم « مصادر الظواهر والتصورات الجمعية » ، فحيثما
الخلية ، إنما توجد في الكسل ولا توجد في الأجساد ، ولا

تقوم هذه الأجزاء بوظائف النمو والحركة والاختلاء والتكاثر . وإنما تقوم الخلية ككل as a whole ، أو كوحدة ، بكل هذه الوظائف .

وتحتوى خواص الظواهر الاجتماعية على عناصر وصفات متعاكسة ، فكما أن الظاهرة تمارس قهراً أو ضغطا ، إلا أننا نتمسك بها ونصنع لها . ولا نرفضها أو نتمرد عليها ، فالنظم والقيم والتصورات الاجتماعية ، إنما "تبط" إلينا ، من بنية المجتمع ، ولذلك فهي "نجبرنا" . بمعنى أن الظواهر الاجتماعية إنما "تسلط" علينا من ناحية ، ونحترمها ونتملق بأهدافها من ناحية أخرى .

ولكننا نتساءل ... إذا كانت الظاهرة تمارس "ضغطا" ، فلماذا لا نشعر به ؟ ... نقول إنما لا نشعر بالضغط الاجتماعي على نفوسنا ، تماما كما لا نشعر بالضغط الجوى الذى يقع على أجسامنا من الخارج ، وبالرغم من أن الظاهرة تمثل "النظام" ، institution الذى يفرض من الخارج ، إلا أننا نحترمه ولا نخرج عليه نظرا لضرورته ومنفعته حين يقوم بوظائفه فى البنية الاجتماعية .

والظواهر والنظم الاجتماعية ، هى كل ما يقع أو يتواتر فى المجتمع ، فكل ما يحدث في ديمومه اجتماعية يمكن اعتباره "ظاهرة" ، ومن ثم فالظواهر هى كل ما يصدر عن المجتمع ويؤثر فيه ، وهى أنماط من السلوك وقوالب من التفكير ، وألوان من المظاهر المصحوبة بأنفعالات عديدة اجتماعيا ، وعلى هذا الأساس أكد لنا دور كايم أن الظواهر الاجتماعية يكون لها وجودها المستقل ، ولدرسها على أنها أشياء قائمة بذاتها *Sui - generis* .

وإذا كانت الظواهر والنظم هى أشياء اجتماعية لها معنوياتها أو تمسدهاها الفردية *incarnations individuelles* ، تلك التى تتميز وتختلف فى مضامينها من مجتمع إلى آخر ، إلا أنها مع ذلك تتميز بصفة العموم ، فالظاهرة الاجتماعية

لا بد وأن تكون دكلية ، ود عاما général ، حيث أن الخاصية الاجتماعية إنما تنجم عنها بالضرورة صفة العمومية والشمول (١).

وما يعيننا عن كل ذلك - هو أن دور كاييم قد وضع لنا مجموعة من الخصائص والصفات تتميز بها الظواهر والنظم الاجتماعية وهي : الخارجية ، ود العمومية ، ود الضرورة ، ود القهر ، ثم يتجه دور كاييم فينبو نحو - أولاً فلسفياً ، وبكلم بلساني فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، ويحدد نمطاً زماًياً ، ويعطي إيقاعاً سوسيولوجياً ، حين يؤكد على أن اتجاه د التطور التاريخي ، إنما يبد أمن د الآلى ، كى ينتهى إلى د المعنوى .

ففى المجتمع الذى يتسم بالتضامن المعنوى ، تتفاهل النظم ، وتتداخل الظواهر ، وتتعامد الأجزاء فى نسق متكامل متحد حيث يكون د تقسيم العمل الاجتماعى ، هو نتاج الصراع من أجل الوجود struggle for existence ، إذ يتأثر نظام التخصص فى العمل بمعاملى الفردية individualism والتفاضل differentiation .

٥ - فكرة التضامن ومصادرها :

فى ظاهرة التضامن الآلى La Solidarité mécanique ، يرتبط الفرد بالمجتمع على نحو مباشر وبدون وسائط ، ولكن الحال يتأيز ويختلف فى المجتمع ذى التضامن المعنوى Solidarité organique ، حيث يستدل تضامن أعضائه وتماسك أجزائه ، فتتألف بنية المجتمع من كتلة متماسكة من النظم والانساق ، فى عبارة عن مجموعة من العناصر المكونة والمتعامدة ، أو بكلمات أدنى يصبح

(1) Darkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique, Press - Univers. de France. Paris 19: 7- pp. 8-9.

المجتمع سقاً كلياً موحداً ، أو هو عبارة عن « بناء » أو « كل » يحدد بعضه بعضاً .

وعلى هذا الأساس ، فالجتمع وحدة كلية سرية في التضامن الآلى أو فى المستوى ، إلا أن طبيعة الوحدة تختلف فى كل منهما . ففى التضامن الآلى نجد مجتمعاً يستند إلى وحدة هى بمثابة « كل أخلاقى » أما فى التضامن العضوى فبعضه هذا الكل الخلقى ، يظهر ذلك الكل العضوى المتناسك الإجراء (١) .

وفى التضامن الآلى ، يصدر « الكل الأخلاقى » عن قيم يفرضها « الضمير الجمعى Conscience Collective » ، ذلك الذى يحوى مجموع المعتقدات والمفاهيم تلك التى تنظم السلوك الاستائيكى فى مجتمع يمكن التنبؤ بسلوك أفراده مقدماً ، تماماً كما هو الحال فى مجتمعات النمل وخلايا النحل .

فاذا كان التضامن الآلى يستند إلى عقائد ومشاعر منبثقة من « ضمير جماعى » صارم ، ففى التضامن العضوى نجد سقاً من الوظائف System of functions ، وهو سق معقد وقائم على مجموعة متداخلة من العلاقات المتشابكة التى تعتمد على بعضها بعضاً ، ومن ثم فهى شبكة من العلاقات المترابطة ، ومجموعة من الوظائف المتماصة Interdependent Functions .

وبعبارة أخرى ، يعتبر هذا السق العضوى المعقد ، عن التآزر والتفاعل فى ظواهر « تقسيم العمل الاجتماعى » ، حيث يظهر فى هذا التقسيم ما يكتنفه من شبكة متعامدة من « الاحمال » وتداخل فى الوظائف وتفاعل بين أطراف العلاقات المتساندة . ولذلك نجد « سقاً A system » ، فى حالتى التضامن الآلى والعضوى ، إلا أنه

(١) Durkheim, Emile., De La Division Du Travail Social
Alcan, Paris. p. 85

« نسق استاتيكي ، متعابه يتواتر في ظواهر التضامن الآلى ، ولكننا نجد في التضامن العضوى ، نسفا ديناميكيا ، متفاضلا ، ويسير الاول في حركة استاتيكية متشابهة كحركة الافلاك والاجرام ، ويسير الثانى في اتجاهات يصعب معها التنبؤ Prédiction لما يكتنفها من التمايز والاختلاف .

ويصف دور كام ذلك النوع الاول من التضامن بالآلية ، إستنادا إلى مشابهة مقدما بين آلية التضامن وميكانيكية حركة الجزيئات moléculas ، تلك التي تدور في أفلاك ومسارات منظمة داخل بنية الأجسام غير العضوية inorganic bodies ، وهى حركة آلية ولا إرادية ، تماما كحركة الإنسان البدائى داخل نطاق المشيرة ، وفي سلوكه الاجتماعى مع أعداء القبيلة ، فإن ضميره الفردى يستند كلية إلى ما يفرضه « الضمير الجمعى » من قواعد منظمة لسلوكه الاستاتيكي الثابت .

وهذا هو السبب الذى من أجله لاحظ سيادة « الشخصية الجماعية » Collective Personality ، أو الذاتية العكسية حين تسلب خصائص الشخصية الفردية ، بمن أن الذات الكلية المجتمع ، إنما تتمتع بإرادة الفرد وحريته فيسلك سلوكا آليا (١)

ويصف دور كام ذلك النوع الثانى من التضامن « بالعضوية » ، حيث ينجم عن هذا التضامن نوعا من « التكامل integration » الذى يتعمد ويتشابه كلما تعمق وتشابك نظام تقسيم العمل الاجتماعى . تماما كما هو الحال في الحيوانات الراقية وبين القرود العليا ، حيث نجد « التفاضل العضوى » واضحا ، مع ظهور بعض الخصائص الفيزيائية المتطورة مثل « الوظائف المتخصصة »

.. (1) Bierstedt, Robert, Emile Durkheim, New York. 1966 pp. 57-58.

specialized Functions وبخاصة في خلايا الجهاز العصبي مثل المخ cerebrum والخبيخ Cerebellum ، وكذلك الحال في حالات التضامن العضوي ، حيث تظهر وظائف جديدة ، لم تكن موجودة من قبل ، وتخصص هذه الوظائف إستناداً إلى التمايز الواضح في نظم وظواهر تقسيم العمل الإجتماعي ، . فكلما ازداد تماسك الأفراد وارتباطهم على بعضهم بعضا يجمع هذه بالضرورة نوعا من التكامل ، الاجتماعي .

« وإذا كان التضامن الالى يمتص إرادة الفرد وحرية ، ويسلب إمكانيات الفرد الذاتية وقدراته الشخصية ، فإن التضامن العضوي يتيح للفرد حرية في التعبير والمشاركة ، فيصبح أكثر قدرة ومبادرة في ممارس إمكانياته وتحقيق ذاته ، ويبرهن فرديته ، ويعمل وفق قدراته ؛ ويحتاج إلى جهود الآخرين . فالإنسان الفرد لا يستطيع أن يعيش إلا مع الآخرين ، حسب ما يحتاج إليهم ويحتاجون إليه ، حيث أنه يقوم بجزء من العمل لا يقوم به الآخرون ، ومن هنا ينشأ التماسك cohesion ويقوم الاتحاد والتضامن بين الأفراد بعضهم بعضا .

وكلما ازداد المجتمع بدائية ، كلما ازدادت « آلية » التضامن ، حيث يكون عدم التمايز indistinguishable واضحا بين سائر أفرادوه ويصبح كل واحد منهم « نسخة متكررة » من الآخر دون تمييز . وعلى العكس من ذلك يظهر التمايز واضحا ، كلما ازدادت المجتمعات تقدما وتطوراً فيمكننا أن نميز بين « فرد وآخر » ، إستناداً إلى تعقد نظام « تقسيم العمل » الاجتماعي ، . فيظهر « الالتجاس » وتخفى المشابهات العقلية ، وتزول أنماط السلوك الاستائبيكي التي كانت تظهر في سياق التقليد وتوثر العادة .

فكلما ازدادت درجة تقسيم العمل ، كلما ازدادت حالة الالتجاس

Heterogeneity . ولعل فكرة التجانس ، د والاتجانس ، قد هيئت إلى « دور كايم » وصدرت من قراءاته المبكرة لنظرية « هيربرت سبنسر » ، spencer حيث نجد طعنا تطوريا واضحا ، فلا شك أن اتجاه سبنسر وأنظاره البيولوجية قد تركت آثارها واضحة في ثنايا النظرية الدور كايمية ، وبخاصة فيما يتعلق بنظرية تقسيم العمل الاجتماعي .

وما ينبغي من كل ذلك — هو أن الضمير الجمعي يزداد قوة وتركيزا في المجتمعات البدائية ، وتقل وطأته ويزداد ضعفا كلما ازدادت وتعقدت ظواهر التقدم في تقسيم العمل الاجتماعي . الأمر الذي معه نستطيع أن نؤكد في يقين فنقول إن تقسيم العمل هو أبرز عملية باعتباره المظاهرة الأساسية في تطور المجتمع وبالأدوات حين ندرسه من زاوية الآلية ، و « المعنوية » في النظام ، وفي ضوء وطأة الضمير الجمعي سواء بالعدة أو الضعف .

ومن هنا يمكننا أن ندرس ظاهرة تقسيم العمل ، من زاوية الانبعاث التكامل في علم الاجتماع ، حين ندرس البناء الإجماعي كله من خلال تنسيق تقسيم العمل . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فمن دراستنا لطبيعة ظواهر الأخلاق والدين ، يمكننا أن نكشف عن مدى سطوة الضمير الخلقى أو قل: حدته ، وبالتالي يمكننا أن نكشف أيضا عن وجود أو عدم وجود التركيز على تقسيم العمل وظهوره . وفي ضوء دراستنا لظاهرة الاقتصاديات مثلا ، نستطيع أن نلم كثيرا بشق التفصيلات الجزئية لتقسيم العمل الاجتماعي ، كما يمكننا أيضا بدراستنا للتشريعات وقوانين العمل أن نلم بدور العمل والعامل إستاندا إلى بنود وقواعد عقد العمل الفردى ، الأمر الذى يلقى كثيرا من الضوء على مدى تعقيد ظاهرة تقسيم العمل في ضوء دراستنا للعلاقات التعاقدية .

وعلى هذا الأساس ، يمكننا دراسة البناء الاجتماعى برمته من زاوية وظائف تقسيم العمل فى انشاق الدين والاقتصاد والقانون ، وهذه نوعية تكاملية فى دراسة الظواهر يقول بها دوركايم ، ومن ثم أصبح « أبو النزعة الوظيفية » Functionalism ، ومؤسس الاتجاه التكاملى فى الدراسات السوسولوجية والامثروبولوجية على السواء ، على ما يذكره البيريرس Albert Pierce ، فى مقاله عن دوركايم والنزعة الوظيفية ، والذي نشر فى كتابه ضخيم حجم عددًا من المقالات تحت عنوان « مقالات فى علم الاجتماع والفلسفة » Essays on Sociology and Philosophy (1) .

ويقصد دوركايم بالاتجاه الوظيفى ، دراسة الظاهرة من حيث معناها ودورها فى بنية المجتمع كله ، حيث أن الظاهرة الاجتماعية لا يفسرها « وى ظاهرة اجتماعية أخرى ففياً يتعلق بظاهرة تقسيم العمل ، نجد أن ظواهر الاخلاق والدين والاقتصاد والقانون ، إنما تلقى على تقسيم العمل ضوءاً كاشفاً كما أن دراسة الظواهر المورفولوجية الخاصة بكثافة السكان Population density ، ودرجة التركيز أو التوطن Concentration ومدى التداخل والتراحم السكانى كلها عناصر جبرية يكون لها صداها وده فعلها فى طبيعة و تقسيم العمل الاجتماعى ، فمن الشروط الضرورية necessary conditions لظهور وتعدد تقسيم العمل ، هو شرط الكثافة المادية material density ، واختلاف حجم المجتمع وتغير الأساس المادى الذى يتمثل فى تغير درجة الكثافة كما وكيفا . ومن هنا يمكن سائر الأفراد من إحداث العديد المتنوع من الوقائع الاجتماعية غير المتجانسة ،

(1) Wolff, Kurt; Essays On Sociology and Philosophy, Harper, New York. 1960. pp, [54. 167.

مع قيام الكثيف من العلاقات في ضوء تكوين الإحتكاك الكافي Sufficient contact ، الذى يؤدى بدوره إلى صدور ألوان من التفاعل وأشكال من التداخل ، فتتعلم بذلك أنماط قديمة من العلاقات والتفاعلات ، كي تنهأ أشكال جديدة من التجمعات المتناثرة في صورها وتفرعها بفعل هذه الكثافة المادية الهائلة ، كما تتمثل في مجموعة الإحتكاكات والارتباطات الداخلية - interconnection .

بمعنى أن الكثافة المادية ، وتخطيط المدن ، ومد خطوط النقل والمواصلات ، إنما تؤدى فوراً إلى إزدياد التجمع في نظام تقسيم العمل . بمعنى أن تقسيم العمل يتناسب قوة وضعه مع درجة الكثافة السكانية ، وزيادة حجم المجتمع . فكما ازدادت درجة التفرع في الكثافة السكانية أو المادية ، كلما ازدادت درجة التجمع في تقسيم العمل ، وعلى العكس من ذلك فإن التداخل وفلة الكثافة البشرية في تجمعات صغيرة الحجم ، إنما تسبب بالضرورة وتساعد على وجود البساطة الواضحة في نظام تقسيم العمل الاجتماعى .

وعلى هذا الأساس فإن الكثافة السكانية ، هي شرط من شروط التجمع الاجتماعى ، وظهور الكثافة الهائلة في العلاقات المتشابكة ، الأمر الذى يضعف بالثالث من سلطة والضمير الجمعى ، ، ويقلل من قيمته ، وتلك هي النتيجة الحتمية الأولى التى تنجم عن العملية الكلية Whole Process ، التى يقوم بها تقسيم العمل ، في المجتمع ذى التضامن العضوى . حيث ينجم عن هذا التقسيم والتخصص ، ألوان عديدة من أشكال التجمعات وصور جديدة من العلاقات . ومن المميزات الجوهرية التى تميز التضامن الآلى عن العضوى ، ذلك التفرع الواضح في أنماط السلوك القانونى ، مع ظهور أشكال جديدة من الإجراءات

والنظم القضائية والشريعة ، طبقاً لتنوع الحقوق وتعدد المسؤوليات ، فالجريمة مثلاً ما هي إلا إجراء ، أو فعل ، «صاد للشاعر العامة ، تهدد الإنسان الفرد ، وتهدر الحقوق الشخصية ، وتدمر روح الجماعة ، وتحطم من قيم الضمير الجمعي ، فالجريمة فعل «غير اجتماعي» و «لا أخلاقي» ، لأنها ضد الجماعة» ، وتتناهى مع مشاعر الأخلاق وتعاليم الدين (١) .

ولذلك «كان لقانون الجزاء والعرف وظائفها في الضبط الاجتماعي ، وعروضها لحفظ الحقوق وسيادة الجماعة ، وسطوة الضمير الجمعي . حيث أن وسائل الضبط الاجتماعي ، هي بمثابة عناصر أو مراكز قوى ، يستخدمها «الضمير الجمعي» لمقاومة كل محاولة من محاولات الانحراف ، أو «التردد» أو «المصيان»

وهناك ميزة أخرى تميز التضامن الآلي عن العضوي ، وهي تلك الميزة الخاصة بتحول العلاقات التلقائية *Spontaneous Relations* ، التي كانت سائدة بين الأفراد في المجتمع ذي التضامن الآلي ، فتتغير هذه العلاقة الاستاتيكية الثابتة ، إلى علاقة متغيرة ، هي علاقة «المقد Contract نظراً لتغيرات الديناميكية الهائلة التي تجسم وطراها على ملامح البناء الاجتماعي ، فيحل القانون محل العرف ، والمقد محل التلقائية ، والمسئولية الفردية محل المسئولية الجمعية .

فالقاتل في المجتمع البدائي ليس مسئولاً كفرد من جريمته ، وإنما المسئول الأول هو «قبيلة الجاني» ، حيث أن القتل في المجتمعات البدائية لا يقع على «القتيل» ، وإنما وقع الجرم على «قبيلة المجنى عليه» ، فتطالب بالتأثر والتعويض «القبيلة» . - بمعنى أن المسئولية في المجتمعات البدائية ، هي المسئولية

(1) Durkheim, Emile., *De la Division du Travail Social*, Alcan, Paris. 1926, pp. 85 — 52

جماعية ، وليست بالفردية . ويظهر هذا بوضوح في المجتمعات القروية والصحرائية ، حيث تظهر دعارات الدم ، و الأخذ بالثأر ، والصراعات التي تدور من أجل الحياة والكلاء والمياه ، فيسود العرف ، وتقل مظاهر تقسيم العمل ، وتلك هي سمات المجتمع ذي التضامن الآلي ، حيث نجد هالة من القداسة تحيط بما يفرضه العنصر الجمعي ، من قواعد ، فيتميز السلوك بالالتزام . ولكن في التضامن العضوي ، تقل حدة الروج الجماعية ، وتتنوع صورة Form التضامن ، ويتحول مضمونه ، ويسود الانتماس ، ليحل محل التجانس ، ويظهر التفاضل بديلا عن اللانفاضل ، وعدم التمايز ، وهذه خلاصة ما توصل إليه علم الاجتماع الدوركايمى بصدد دراسة تقسيم العمل الإجتماعي .

وعلى العكس من دوركايم ، يرفض كولي Cooley ، وهو عالم اجتماع أمريكي عاصر دوركايم ، رفض مبدأ سيادة المجتمع على الأفراد ، كما أنكر أيضا مذهب مابنسر ، في اعتبار الفرد هو الوحدة الجوهرية التي منها يتألف الكل العددي للمجتمع . حيث ينظر كولي ، إلى كل من الفرد والمجتمع ، كوجهين لعملية واحدة ، ويؤكد على العملية المتبادلة Interactive Process ، والتفاضل القائم بين الفرد والمجتمع ، وأهمية تأثير الجماعة على الفرد ، ودور الفرد في الجماعة ، ووظيفة الجماعة في تكوين وتطور المبادئ .

ومن هنا يقسم كولي ، الجماعات إلى جماعات أولية Primary Groups ، و جماعات ثانوية Secondary Groups ، وتمايز الجماعة الأولية عن الثانوية ، بأن الأولى يسود فيها علاقات الوجه لوجه Face - to - Face Relationships ، كما تتميز أيضا بالثبات النسبي Relative Permanence ، وصغر الحجم وقلة

عدد الأفراد ، مع وضوح التخصص ، مع توافر روح المودة والإخاء - لاص
والثام .

ويبدو أن الجماعة الأولية ، قد سيطرت على كتابات كولي ودوراسانه ، فتميز
بها وحده ، وأصبحت بؤرة التفكير عنده ، ولقبت انظار علماء الاجتماع الأمريكيان ،
الأمر الذي جعله كولي ، يتنبه وينبه الأذهان إلى أهميتها وضرورتها ، ودورها
أو علاقتها بالبناء الإجتماعي (١) .

وعلى غرار دور كايم ، ألقت روبرت رد فيلد Robert Redfiel ، إلى
أهمية تقسيم العمل ، ووظيفته في عملية المقارنة وإستخدامه في تصنيف المجتمعات
الحضرية Urban Societies حيث يمتاز المجتمع الحضري عن المجتمع التقليدي
Folk — Society ، بأنه أكبر حجماً ، وأكثر تداخلاً ، ففي المجتمع التقليدي
تتمثل وتتماس أجزاء المجتمع ، كما أن التكنولوجيا كظاهرة إجتماعية ، تكون
أكثر تقدماً وتقيداً في الظواهر الحضرية . ومن هنا تتمايز المجتمعات وتنتقل
إقتصادياً طبقاً لتمايز أشكال وصور تقسيم العمل الاجتماعي . ومن هنا نستطيع
أن نلاحظ إلى أي حد تأثرت كتابات رد فيلد ، في علم الاجتماع الأمريكي ،
بأبحاث نظرية صدرت مع أصول علم الاجتماع الحديث كايم .

ونقطة أخيرة نود ألا نغفل عنها وبخاصة قبل أن نغادر ميدان تقسيم
العمل ، وتعلق بصلته بفكرة الصراع الحضاري . حيث أن الصراع من أجل
الوجود Struggle For Existence ، إنما يلعب دوره في ظهور وتعدد تقسيم

(1) Tonnies, Ferdinand., Community and Society; Gemeinschaft
und Gesellschaft, trans. by Leomin, Harper, New York — 1968
pp - 14 - 15

العمل ، وعملية الصراع في ذاتها ، ينجم عنها بالضرورة تفهيرا في الوجود ، وتفهيراً في العمل . فكان تقسيم العمل هو « تناسج » أو « صورة » أو « تعبير » عن سلسلة هائلة من الصراعات ، منذ نشب الصراع بين الإنسان والبيئة أو العمل .

وهنا نجد طهما داروياً واضحاً في كتابات دور كايم ، حيث استخدم الأتيم نفس المصطلحات والقوالب التي استخدمها داروين ، حين يتكلم دور كايم بنفس النغمة التي كان يتكلم بها التطوريون . والقضية الجوهرية التي يريد أن يعاينا دور كايم ، هي أن الحضارة في ذاتها ، هي نتاج صراع طويل لسلسلة من التطورات والتغيرات الضرورية في نظم تقسيم العمل .

الأمر الذي جعل دور كايم يؤكد على أن « تقسيم العمل » هو ظاهرة لحساب أصولها في باطن التاريخ الإنساني ، بل هي أقدم الظواهر ، وأكثرها ارتباطاً بالزمان التاريخي والتطور الحضاري ، فهناك صلة مقدما دور كايم في النهاية بين « الحضارة » و « تقسيم العمل » على اعتبار أن « الحضارة » هي في ذاتها خلاصة جهود الإنسان وأعماله ، منذ بدأ يذب بأقدامه على الأرض .

د - نظرية العقل الجمعي

يؤلف العقل — كإراء دور كايم — تبعاً من المقولات ، التي تعتبر هذه من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل ، وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات ، إنما صدرت جميعها على الأصل الاجتماعي ، ذلك الأصل الذي يمثل عند دور كايم « الأساس الموضوعي للفكر » .

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة في أحضان الدين ، والدين من ظواهر المجتمع وبالكاتب المقولات ، هي صور الفكر وأطاراته التي بدورها لا

يستطيع العقل الانسانى أن يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت في جوف الدين ، ونشأت في الفكر الدينى ، لأنها عليشة بالناصر والتصورات الدينية ،

وليست التصورات الدينية ، في حقيقة أمرها إلا تصورات جمعية ، لأنها تعبر عن صفات ووقائع جمعية ، كما أن الطغوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها حالة عقلية عامة (١) .

ولما كان الدين أصله الاجتماعى ، فإن المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لأنها صادرة عن الفكر الجمعى . ولعل فكرة الأصل الدينى العلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها دوركايم ، من أسانذة الفيلسوف وأرجست كولت ، حين انتفى الأخير إلى الفكر اللاهوتى باعتباره أصلا أوليا لأشكال الفكر الميتافيزيقى والوحدى .

ولقد ناقش دوركايم ، مسألة أصل التطورات في العقل الإنسانى ، ولذلك وجدناه يترى لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول أن يقيم بصدها نظريته المشهورة في الطل الجمعى ، حيث أنكر دوركايم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التى اجتاحته الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الأولية .

ورفض دوركايم تلك النزعة الحيوية التطورية التى ذهب إليها هيربرت سبنسر ، كما عارض دوركايم أيضا على تلك النزعة البيولوجية المعرفة التى تزعمها ألفرد اسبيناس Alfred Espinas ، ورينيه فورمس Worms ،

(1) Durkheim, Émile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse., F. Alcan paris- 1912 p. 14

حيث عقدت تلك الإتهامات البيولوجية في علم الاجتماع شتى المالمات بين المجتمعات الإنسانية والمجتمعات الحيوانية .

وقال اصحاب علم الاجتماع الحيوانى Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعى عند الحشرات (١) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين « طبيعة التجمع الانسانى » و « التجمع الحيوانى » ، على اعتبار أن النصوص البيولوجية تصدر عن الفرائز والدوافع الفطرية ، كما أننا لا نساعد في تلك المجتمعات الحيوانية تلك الأنظم والانساق والملاقات التى تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها (٢) .

كان الخطأ الذى وقع فيه اصحاب الفزعات الحيوية والاثهات العنوية في علم الاجتماع البيولوجى ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجى ، ولكن مرجع الخطأ - فى رأى دوركهم - يكمن في استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا : فقد حاول البيولوجيون اصفاء الطابع البيولوجى على علم الاجتماع ، وأن يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير أن هناك ميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا ، من حيث أن التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها ، وإنما تستمد هذه التصورات أصولها من بنية الحياة الجمعية ، تلك التى تتألف من تصورات عامة تشيع في البناء الاجتماعى ، ومن ثم لا تنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركايمية عن التصورات الجماعية .

(١) Guvillier, Armand., Introduction à la Sociologie, ٤^e édition. Coll. A. Colin. Paris. 1949, P. 86

(٢) Durkheim, Emile., L'année Sociologique, Vol : V.P.139

دور كايم والاتجاهات البيولوجية والسيكولوجية :

وإذا كان دور كايم — قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التي سادت علم الاجتماع ، إلا أنه أنكر أيضا ما يدعيه أصحاب « الزمرة العقلية » Epiphénoménisme (١) . ورفض ما يقول به أصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك التي تعتبر العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن طبيعة الحياة الفيزيائية ، والتي ترى أن — العمليات العصبية والفيولوجية إنما هي ظواهر فيزيائية خالصة ، وهي المصادر التي يتولد عنها حالات نفسية هي بمثابة الظل Le reflet أو الانعكاس (٢) ، وأن عملية التدهاي العقل البعاني ، ليست إلا صدئ لعملية التدهاي الفيزيقي (٣) .

ويرى دور كايم أن تلك الاتجاهات الغريبة ، إنما تنتهي حتمًا إلى الشك في وجود العقل والحياة العقلية لأنها عاجزة تمامًا عن تفسير الذاكرة والخبرة وفهم العقل المدركة ، من حيث أن التصورات والذكريات ، إنما تصدر عن العقل الذي يستقل تمامًا عن الأصل المضمري ، كما أن الذاكرة لا يمكن أن ترتد إلى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تفتق الحالات العقلية اشتقاقًا مباشرًا عن الحسلايا والانسجة ، وإلا وقعنا في الشك في حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التي تتمتع

(١) Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*. Trans. By D. F. Pocock, London. 1958. PP. 2—4.

(٢) Blondel, ch , *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1952. P. 44,

(٣) Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*. Op. cit. P.8

باعتبارها القائمة بذاته *Sui-generis* (١) ، والتي تستقل تماما عن المظاهر البيولوجية والفسولوجية .

وخلاصة القول : لقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على أصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية من أمثال مودسلى *Maudsley* ، ودمسكلى *Huxley* ، هؤلاء الذين حاولوا أن يردوا المظاهر العقلية التي تتصل بقوة الإدراك والمعرفة - مثل عمليات التذكر والتخيل والتصور ، إلى ظلال تنبعث من مادة عضوية ، وتصدر عن أصول بيولوجية .

ولقد اتخذ دوركيم العقل والتصورات العقلية ، من تلك التفسيرات المنسفة التي يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، إذ أن التصور ليس مجرد حالة فسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيا أو شوكيا ، حسيًا كان أو حركيًا .

لأننا إذا ما نظرنا إلى تلك العلاقات والارتباطات التي تربط بين التصورات فإنما نجد لها تمايزا تاما عن طبيعة تلك العناصر الفسيولوجية البدنية ، ودمنى ذلك أن الحياة العقلية لا يمكن أن تشتق أصلا من حياة الخلايا العصبية فالعقل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظلا للحياة البيولوجية .

ولكن ماهو إذن المصدر الذي تستند إليه الحياة العقلية ؟ ... وكيف فسر دوركيم مشكلة العقل والتصورات ؟ . وعلى أى أساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم في تلك الحقائق التي تصدر عن العقل الفردى ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته في العقل الجمعى وكيف يميزه عن العقل للفردى ؟ .

يقول دوركيم - في الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الأفراد ، كما أن التصورات الجمعية خارجة في نفس الوقت عن التصورات والعقول

(1) Blondel, ch., op p, 45.

الفردية ؛ وارتكأنا إلى هذا الفرض الدوركيemy تصبح الحياة الجمعية هي الأساس الذي تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالى هي المصدر الوحيد للتصورات الفردية^(١) .

الذاكرة الجمعية عند هالفافس Halbwachs :

ومعنى ذلك : أن التصورات الفردية تتلصق بالعناصر والاطارات الاجتماعية فقد كان يظن - في الماضي مثلاً - أن عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وأن الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وأن الانسان حين يتذكر إنما يبذل مجهوداً ذاتياً أو فردياً ، ولذلك حاول علماء النفس أن يغالوا بين عملية التذكر وظاهرة الأحلام . من حيث أن الحلم يشبه التذكر وبخاصة في عملية استحضار الذكريات وفي هذا المعنى يقول فرويد Freud : « إن الحلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضي - تلك هي القاعدة العامة »^(٢)

ولكن د مويرس هالفافس Halbwachs ، في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire » ينكر على علماء النفس قولهم في عقد المماثلات بين الحلم والتذكر . ويؤكد د هالفافس ، أن هناك اختلافاً جاسماً بين عملية التذكر وظاهرة الأحلام ، فليس الحلم عند د هالفافس ، عملية تذكر ، تترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعي .

(1) Durkheim, Emile ., Individual and Collective Representations , Sociology and Philosophy , London. 1958. P. 24.

(2) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris, 1935° p. 5.

حيث أننا في ظاهرة الأحلام ، إنما نمر أماننا مختلف المور المعطربة التي لا يستطيع أن نحدد أزمانها أو مكانها ، على عكس الحال تماماً في عملية التذكر التي تفترض جهدا حقيقيا لتكوين هيكل من الأفكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور .

كما أننا نستعرض الماضي — في ظاهرة الأحلام — ونرى ذلك الماضي في صور مباشرة لا ترتيب بينها ، إلا أننا نحاول في عملية التذكر ، أن نستعرض هذا الماضي في صور مرتبة ، ونسترجعه في استحضار منظم للاحداث والوقائع^(١) ويرى ، هالفاكس ، أن المجتمع يودنا في رواية ، بالاطارات Los Cedres ، التي تساعدنا في اتمام عملية التذكر ، حيث أن كل عملية من عمليات التذكر إنما تتصل في اذهاننا بعناصر اجتماعية تلك التي تتدخل في أشخاص ، أو دعامات ، أو أماكن .

ومعنى ذلك أن الوسط الاجتماعي — عند هالفاكس — هو المرجع - ج الوحيد الذي يحدد لنا معالم الطريق في الكشف عن عملية التذكر . تلك العملية التي كان يظن أنها عملية فردية ذاتية بحتة ، إذ أن كل استحضار للذاكرة — يقتضى عند هالفاكس — تدخل اطرارات اجتماعية *Gedres Sociales* يمكن المرء بدونها من اعادة بناء الماضي وارتباط الذكريات .

ومعنى ذلك — أن هالفاكس ، قد ربط بين اطرارات اجتماعية خالصة ، مثل اللغة والدين والتاريخ والاساطير ، تلك الاطرارات التي تعمل من عملية التذكر ، عملية مشروطة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى

(١) Ibid: p. 19.

إنما نلتهم تماماً باطارات صادرة عن ذاكرة الجماعة أو الذاكرة الجمعية

(١). La Mémoire collective

فإن الكلمات التي استخدمها في بلورة افكارنا وذاكراتنا ، والتواريخ التي نرتب بقضائها هذه الذكريات ، والاحداث الهامة التي نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها أثر حياة الجماعة وثقافتها في انماج عملية التذكر .

بمعنى أن هناك شيئاً من المجتمع يوجد في جوف الشعور الفردي ، ويمكن في عقل الانسان وذاكرته ، فما هو ديمى ، يتمثل فيها هو د فردي ، وما يحويه الفكر الجمعي وتصوراته ، ينصب بالتالي في وعاء الفكر الفردي ويأج في مشاعر الفرد وتصوراته .

وهنا يبدو أثر الاتجاه الدوركي في واضحا في تفسير هالفاس ، الذاكرة استنادا إلى اطارات وصور قائمة في الذاكرة الجمعية ، ثم تنصب مع الذكريات والتصورات ، وهي ظواهر تتعلق بالانسان الفرد ، فنجدها تتحول عند الاجتماعيين إلى ذكريات جماعية وتصورات جمعية ، ممثلة بالمفاهيم الاجتماعية .

ويهدف الدوركاييون من ذلك إلى القضاء على العنصر الفردي في التصور والتذكر ، وتأكيده العنصر الاجتماعي ، فيقول هالفاس : « ذاكرة جمعية ، تفسر ذكريات الفرد . ويقول دوركاييم : « عقل جمعي ، يؤلف فيها بين العقول والتصورات الفردية من جهة ويتأيز عنها من جهة أخرى .

حيث أن التصورات الجمعية عند دوركيم ، هي : تصورات خارجة عن عقول الأفراد وتصوراتهم الفردية ، كما أنها في الواقع ذاتها لا تشتق من التصورات

(١) Ibid . p. 877.

الفردية ولا تستند إلى الأفراد من حيث هم كذلك ، وإنما ترتد تلك التصورات الجمعية ، إلى ذلك التأليف الفريد الذي يجمع بين العقل والتصورات الفردية في إطار وحدة .

فليست التصورات الجمعية إذن هي مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل الجمعي ليس مجموع العقول الفردية إذ أن « الكل » هل ما يقول الجشطلتيون « ليس بمجموع الأجزاء » ، وقد استند دوركايم في تأكيد هذا الفهم — إلى أمثلة من علم الكيمياء .^(١)

من حيث أن الكل الكيميائي يستغل تماماً من خصائص أجزائه وطبيعته عناصره الفردية ، حيث تنصرف فيه كل السمات والخصائص الجوهرية ، وبذلك إلى تتمايز خصائص الكل وصفاته من خصائص الأجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية . وأغلب الظن أن « دوركايم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التي تلقاها من أستاذه « رينوفيه Renouvier »^(٢) الذي لقنه تلك الحقيقة القائلة بأن « الكل أكبر من مجموع أجزائه » .

واستناداً إلى هذا الفهم ، يستطيع الفرد أن يخلق بذاته تصورات اجتماعية ، إلا عن طريق احتكاكه بالآخرين ، إذ أن ما هو « جماعي » لا يمكن أن تكون جلته إلا اجتماعية ، ولذلك فإن ما يسميه « دوركايم » بالعقل الجمعي إنما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ، التي تميزه تماماً عن « العقل الفردي » .

(1) Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Cohen west, London- 1958, p. 28.

(2) Ibid : p. XXXIX.

ولعل فكرة العقل الجمعي قد استقفاها دور كيم من مصادر فلسفية المادية ،
تذكرنا بفكرة د هيجل Hegel ، عما أسماه روح الشعب Volkgeist ، (١) ،
ذلك الروح المطلق أو روح الكل Allgeist ، كما يسميه ستينثال Steinthal (٢)
الذي نظر إليه على أنه الروح الموضوعي للكل ، أو الروح الجمعي الذي منه تصدر
القيم والأساطير ، والذي منه تنبثق التناييد والتصورات .

ولعل د اميل دور كيم ، أراد بنظريته في العقل الجمعي ، أن يرفع المجتمع
درجة فوق الفرد ، وأن يسمو بالعقل الجمعي باعتباره كائنا هاديا مفارقة ،
يخلق فوق مشاعر الأفراد وحقولهم وذاكراتهم : وأن يحصل منه مصدرا وحيدا
للمعرفة ، ومهيئا قريدا للقولات والاعطورات .

وهكذا وقف علم الاجتماع الدوركيمي من مسألة العقل والنفس - ورات ،
رافضا تلك الاتجاهات الحيوية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وأنهى إلى ما
اقتضته بما أسماه العقل الجمعي والتصورات الجمعية .

٥ - دراسة الظواهر على أنها أشياء

ولقد حاول د دور كيم ، أن يقيم نظرية للمعرفة يستند إليها علم الاجتماع
الوضعي ، وتنبني على أساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، إستنادا إلى مبدأ
دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء *Gomme des choses* ،
حتى تتحقق الموضوعية التامة في علم الاجتماع .

(1) Blondel, ch., Introduction à la Psychologie Collective,
Paris. 1932. p. 51.

(2) Guvillier, A., Introduction à La Sociologie, Collection,
Armand Colin, Paris 1949, p, 45,

من حيث أن الحقيقة في العلم الوضعي ، إنما تفرض على عياننا من الخارج ، كما أن العلم الحق لا يعنى من عالم الفكر إلى عالم الأشياء ، ولكن على العكس من ذلك فإنه يبدأ من الأشياء كعمليات أولية ، تكون نقطة البدء في العلم ، وينتهي إلى الفكر .

ومن ثم ينبغي أن يبدأ ، في رأى دوركيم ، بالظواهر وأن ندرسها على أنها أشياء ، ومن ثم كان لابد من أن يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظواهر والأشياء ، يستطيع بفضلها أن يصبح علما كسائر العلوم ، وأن يكون له ميدانه الخاص الذي يكتشف تلك الأرض المجهولة التي تكتنف العالم الاجتماعي .

وكان لابد أيضا لدوركيم ، في بحثه عن مادة علم الاجتماع أن يقوم بدراسة الأحداث والوقائع والظواهر الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول أن يؤكد حقيقة تلك الظواهر ، وأن يدعم وجودها العقل بزعمة الشبيثة (1) Chosisme حين يبالغ موضوعات علم الاجتماع وظواهره على أنها أشياء قائمة بذاتها - sui-generis ، من حيث أن كل ما هو اجتماعي فتوأمه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات (2)

وأغلب الظن أن تلك الحقيقة الشبيثة التي حاول دوركيم أن يضيها .. ل الظواهر الاجتماعية ، ليست من وحى الفلسفة الدورية كيميية ، ولعلها صدرت عن « فلسفة أوجست كومت الوضعية » ، حين انتقلت إلى الظواهر

(1) Blondel, op., Introduction à la Psychologie Collective , Paris 1952, p. 46.

(2) Ibid p. 40.

الاجتماعية ودرسها على أنها ظواهر فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل في هذا اعترافا ضمنيا من د أوجست كومت ، بأن الظواهر الاجتماعية تتطوى على خصائص شبيهة ، من حيث أن الظواهر الفيزيكية إنما تصدر عن طبيعة الأشياء (١) .

ولقد حاب البعض على دور كيم تلك النزعة الفيزيية بسد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، وعتوا نظرتة على أنها من الأساليب الميتافيزيية التي ليست من العلم في شيء .- ولكن دور كيم في افتتاحيته لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه وقواعد المنهج في علم الاجتماع *Les Règles De La Méthode Sociologique* ، حاول الرد على تلك الإعتراضات التي ترميه بالمادية ، حيث شبه حقائق العالم الاجتماعى بتلك الحقائق التي نلاحظها في العالم الفيزيقي الخارجى .

ولكن دور كيم ، يرى أنه لم يقصد بهذا التفسير مجرد الربوط بصور الوجود العليا إلى مستوى صورته السفلى ، كما أنه لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء مادية *Des choses matérielles* (٢) وإنما يريد بها أن توصف على أنها أشياء كالظواهر الفيزيية ، من حيث أن الشيء ، يقابل الفكرة *l'idée* ، بمعنى أن معرفتنا له إنما تأتي اليها من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع . على حين أن معرفتنا بالفكرة ، إنما تأتي من عالم الذات ، وتصدر عن الداخل . وليس معنى أننا نعالج الظواهر الاجتماعية من الخارج ، هو أن نقرر اليها على أنها كائنات مادية بحتة .

(1) Durkheim Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique* ,
Huitième Edition, paris. 1927, p. 23.

(2) Ibid. p. XI.

وإنما قصد دور كيم من ذلك ، أن نسلك حياك تلك الظواهر مسلكا
عقلنا خاصة على اعتبار أننا لا نعرف شيئا عن جوهرها ، ونجم - ل
تماما كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها . وعلينا أن نبذل جهـدا في
الكشف خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق
والظواهرات السوسولوجية في صلب العلم الانساني ، وحتى يشق علم الاجتماع
طريقة نحو الموضوعية التامة . وذلك هي المقدمة الضرورية لما سسمية في الفصل
التام بالموضوعية السوسولوجية التي أرسى دور كيم قواعدها .

الفصل الثالث

الرضعية السوسولوجية

أ - تمهيد

ب - الرضعية السوسولوجية في ضوء علم المناهج .

ج - الفروض الرضعية

د - الانتحار كدراسة تطبيقية

المهيد :

يقصد بالنزعة الوضعية السوسيولوجية، تلك المحاولة أو الاتجاه، أو الموقف، الذى يتجه - فيما يقول بوجليه Bouglie - نحو تفسير الظواهر وفهم الروح الاساسى بطريقة سوسيولوجية أو من وجهة النظر الاجتماعية (١). حيث أن هذه النزعة الوضعية الدور كائمية، إنما تؤكد وجهة نظر علماء الاجتماع الذين يرون في علم الاجتماع ؛ علما مستقلا كل الاستقلال عن علم النفس، كما يعتبرونه ضرورة أكيدة في تفسير الحقيقة الاجتماعية Social reality .

والوضعية السوسيولوجية الدور كائمية، هي ذلك الكل المعقد Complex whole الذى يعالج الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية ومنهجية . كما أنها تعمل أيضا على تفسير وتقييم evaluation علاقة الفرد بالمجتمع .

ولما كان دور كيم يؤمن إيمانا راسخا بالعلم وبمناهج العلوم ، فمنهجه يؤكد في نوعته السوسيولوجية هذه الزوج العلمية فيما يتعلق بتأكيد علم الاجتماع وتشبيها أقدامه بين سائر العلوم الطبيعية .

ولم تكن محاولة تأكيد علمية علم الاجتماع ، من وحى دراسات دور كايم وإنما سبقتها كتابات سان سيمون Saint Simon ، وكومنت Comte ، و هيربرت سبنسر Herbert Spencer ، حيث أكدت كل هذه الدراسات السابقة على دور كايم ، محاولة ادخال علم الاجتماع داخل نطاق جمهورية العلوم . وبالرغم من جهوده هؤلاء العلماء ، إلا أن دور كايم قد غاب عليهم جميعا أنهم

(1) Durkheim, Emile *Sociology and Philosophy*, (trans. by Peacock, Cohen west London 1958, pxxx VII

لم يحقروا ما يصبون اليه من أهداف أكاديمية أصبح علم الاجتماع بالصيغة العلمية . كما أنهم لم ينهجوا تماما في عملية فصل علم الاجتماع عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية .

كما أن كومت في كتابه الرئيسى « دروس في الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie positive » قد هاجم عليه نوعه الفيلسوف وروح المفكر الميتافيزيقى ، حيث تحول إلى فيلسوف من فلاسفة التاريخ ، وأصبحت كتاباته بحثا فيما من مباحث فلسفة التاريخ Philosophy of History .

ولقد أثار دور كيم الكثير من الانتقادات لفلسفة كومت الوضعية ، نظرا لتلك التعميمات النضفاضة التي أطلقها كومت فيما يتعلق بكل اتجاهات السوسيولوجية ومحاولة بلورتها داخل نطاق قانون قبل a priori ، وهو القانون الاجتماعى التطورى ذى الحالات الثلاث . حين يفسر كومت تطور النظم الاجتماعيه بمردها الى مبدأ تطورها الوحيد من الحالة اللاهوتية الى الحالة الميتافيزيقية الى الحالة الوضعية .

حيث أن نقطة الضعف القديدة التى يهاجم منها كومت ، هى وقوفه فى خطأ ميتودولوجى methodological error أصيل ، يتعلق بمحاولته إثبات وتأكيد هذا القانون الفلسفى القبلى ، كسبلة رئيسية fundamental postulate بقصد تحويله الى قانون امبيريقي . وتطبيقه على كل لانساق والنظم والفلسفات الاجتماعية .

وإذا كان كومت قد حاول القيام بالتعميمات النضفاضة ، فإن دور كرايم على العكس من ذلك ، قد ركز الانبناء على التخصيص دون التعميم ، وبخاصة فيما يتعلق بالدراسة السوسيولوجية لظواهر الخلقية .

ومن هنا كان موقف دور كايم وضعيا خالصا ، حيث يحمده يحاول جاداً أن يمشى مع حقيقة النزعة الوضعية *Positivism* ، تلك النزعة العلمية الخالصة التي أكدها دور كايم ، رافعا تلك الاتجاهات الوضعية الميتافيزيقية *metaphysical positivism* ، ومتجنباً تلك الانحرافات المنهجية التي وقع فيها د كومت ، و د هيرت سبنسر ، ومن هنا نحموها ، حيث يرون أن كل الظواهر الاجتماعية *Societal phenomena* ، إنما تتطور في حدود صارمة ، يرسمها قانون ولا يقدم . . Progress

ولكي يؤكد دور كايم موقفه الوضعي الخالص ، الذي يستغل تماما من تلك المواقف الوضعية الميتافيزيقية ، فقد كان دور كايم في كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » *les Règles de la Méthode Sociologique* ، يعتبر نفسه « وضعيا عقليا *Rationalist* » ، ووضع نفسه في عداد أصحاب النزعة العقلية العلمية *Scientific Rationalism* في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وتحليلها في ضوء الماضي التاريخي ، لفهم هذه الظواهر داخل نطاق العلية *Causality* ، والمحلولة ، حتى ينسئ العقل أن يتوصل الى « القواعد *Rules* » التي تسير بمقتضاها هذه الظواهر في المستقبل ، ومن ثم يمكننا أن نتحقق من « القانون » الذي بفضل نستطيع « التنبؤ *Prediction* » .

وبذلك أعلن دور كايم إيمانه بالعقل *Raison* من جهة وبالعلم *Science* من جهة أخرى ، على اعتبار أنهما من الملامح الرئيسية لنزحته الوضعية والسيولوجية على السواء ، كما أكد أيضا ضرورة منهجية هامة ، وهي إمكان تطبيق مبدأ السببية *Principle of causality* في تفسير الظواهر الاجتماعية ، الأمر الذي يدهم هدفنا دور كايميا أصيلا ، وهو محاولة تدعيم علم الاجتماع وتشبيته أذنا .

باكتشاف الأسس المنهجية *Methodological Foundations* التي إليها يرتكز علم الاجتماع الوضعي .

وعلى هذا الأساس ، حاول دور كايم أن ينكر النظر إلى علم الاجتماع على أنه جزء من الفلسفة أو الأيديولوجيا *Ideology* . حيث أن علم الاجتماع لا يؤكد الحرية *Freedom* من جهة ، كما أنه لا يدعم الحتمية *determination* من جهة أخرى ، وهو لا يتعمش أيضا مع أصحاب الاتجاهات الاقتصادية ، فليس علم الاجتماع مذهباً اقتصادياً معيَّناً بالذات ، حيث لا يأخذ بمذهب الإقتصاد الحر ، أو بالمذهب الشيوعي *Communism* ولا تدعي النزعة الاجتماعية ، لمذهباً راسخاً (١) .

ولكن علم الاجتماع إنما هو دراسة الظواهر الاجتماعية على محور وضعي ، حتى يتيح لنا الفرصة لفهمها وتحليلها ، كما يدين الفلسفة على فهم أشمل للوجود . وهنا تكمن الفائدة المرجوة من العلم الطبيعي عامة ، وعلم الاجتماع خاصة حيث أننا بفعل التعاون بين النظر الخاص والتطبيق الدقيق ، نستطيع أن نتجه نحو عالم أفضل ، وأن نتحقق الخير والرعاية لبنى البشر .

ولقد كتب دور كايم كتابه الرابع : الأشكال الأولية للحياة الدينية ، *les Formes élémentaires de la vie Religieuse* . إلا أن دور كايم لم يقصد بكلمة *élémentaires* ، أنها أولية *elementary* ، في مقابل التعقيد *Complexity* ولم يقصد دور كايم هذا المعنى فقط ، وإنما قصد به أيضاً معنى الأشكال الرئيسية *Fundamental Forms* أو الأساسية *basic* .

(1) Durkheim, Emile; *Les Règles de la Méthode Sociologique* , Paris, 1950. p. 140 .

ولقد شرح دوركايم في هذا الكتاب دور المجتمع في تشكيل ملامح الانسان الثقافية والفكرية . كما أكد ضرورة المجتمع لحياة الإنسان الحديث ، حتى يحقق الانسان ذاته ، أو يؤكد وجوده .

ولقد عاصر دوركايم تلك الصراعات الرهيبة التي اجتاحت فرنسا ، بين الملكيين والجمهوريين ، وشاهد الأزمات الدينية والاقتصادية والسياسية ، كما رأى بعيني رأسه تلك الصراعات القائمة بين المال وأصحاب العمل ، الأمر الذي دفع دوركايم دفعا إلى تأكيده دور علم الاجتماع في علاج هذه الأزمات استنادا إلى مناهج البحث الوضعي .

كما تأثر الجوهر السياسي في فرنسا بهذه الصراعات المذهبية والاقتصادية التي سادت المناخ العقلي والفكري ، فاجتاحت النزعة الفردية والاستقلالية ربيع فرنسا ، منادية بعدم الانتهاء أو الانخراط في المجتمع . كما ساعد على ذلك تلك الكتابات الفلسفية المنحرفة ، التي حددت ملامح المناخ العقلي لقرن التاسع عشر ، حيث تعارضت المذاهب الفلسفية واصطدمت المدارس الاقتصادية ، وحارت الأذهان بين المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية Classical School of Economics وبين ما يقادى به أصحاب المدارس التطورية الاجتماعية ، الذين إشتدوا ببعض التصورات الداروينية ، وحاولوا تطبيقها على الحياة الاجتماعية ، باسم التطور الاجتماعي Social Evolution .

وبصدده مذاهب الاقتصاد ، فقد انتصر « هيربرت سبنسر » لمذهب الاقتصاد الحر ، ذلك الذي يستند إلى القطعية القائلة بدعه يعمل ، دعه يمر Laissez Faire ، على حين انتصر « كارل ماركس » لمذاهب الاقتصاد Laissez Passer ، على حين انتصر « كارل ماركس » لمذاهب الاقتصاد

الموجّه أو المقيد، وذهب إلى أن قوانين التاريخ الاجتماعى *Laws of Social History*، إنما تسير في حدود صارمة لا ترحم، طبقاً لمبادئه المادية التاريخية وإلى كل من «سبنسر» و«ماركس»، يعود الفضل في تأكيد قضية التطور، وإلى إبراز تلك الحقيقة القائلة بأن الملامح الأساسية للعالم الحديث، إنما تتمثل في النشاط الاقتصادي *Economic Activity* .

ويفسر «سبنسر» وجود هذا العامل الاقتصادي، على أساس «المنافسة» بين سائر المجتمعات، طبقاً لمبدأ «البقاء للأصلح» *Survival for the Fittest*، حيث أن هذا المبدأ الأخير، إنما لا ينطبق فقط على تطور سائر الكائنات العضوية، وإنما يصدق أيضاً على سائر المجتمعات والمحضارات .

على حين أن «ماركس» يفسر وجود هذا العامل الاقتصادي، بالازجوج إلى مبدأ التطور العضوي *Organic Evolution*، وإنما بالازجوج إلى مبادئ التطور الاجتماعى *Social Evolution* حيث تستند الدولة القديمة *State*، إلى الاقطاع، وتمليك بعض الطبقات، وإكسابها حقوقاً اقتصادية واجتماعية، ومن ثم تعود هذه الحقوق الاقطاعية، على الدولة بالحماية، وبالتالي تتدخل هذه الطبقات شبه الحاكمة، ويتدخل رأس المال في بلورة نظام الحكم وشكل السلطة.

وإذا ما استغلل رأس المال، وقيام الطبقات القليلة العدد، بحكم الاغلبية الساحقة من جموع الفلاحين والعمال، يتنبأ «كارل ماركس» بالثورة الاجتماعيه، التي تحقق التوازن، وذلك هي ثورة البروليتاريا *Revolution of Proletariat* التي تقضي على استغلال الطبقات الاقطاعية، وسيادة رأس المال وسيطرته على الحكم، . ن ثم يتطور المجتمع أخيراً بالقضاء على الطبقات الاجتماعيه، وإزالة

و «طبقة» ، بالنظر إليها على أنها عضو اجتماعي social Organ ضروري ، بل
ولذلك كانت عضواً رئيسياً في المجتمعات القديمة ، حيث تنطوي المجتمعات ، نحو حقيقة
واشترائية مستقبلية ، وهي تحقيق « مجتمع بلا طبقات Classless society » ..

هذه هي طبيعة الكتابات التي سادت في مجتمع فرنسا في العصر الدوركيكي ،
وتدور كلها حول « أزمة العصر » ، تلك الأزمة التي تحققت واندمجت عند صدور
المجتمع الصناعي الحديث. ذلك المجتمع الذي مرقق الوحدة التي كان ينتم إليها
المجتمع القديم ، فأصبحت الظواهر الجديدة للمجتمع الصناعي المعاصر ، هي
« القلق » و « الضجر » ، تلك الظواهر التي صدرت بسبب التغير الهائل السريع ،
حيث أن « القلق الاجتماعي » لا يصدر إلا في حالات التفريغ الاجتماعية المفاجئة
والسريعة ، ولما كان القرن التاسع عشر ، هو قرن التصنيع ، فقد أصبحت ظواهر
« القلق » و « الفتور » و « التوتر » هي من أهم ملامح العصر الدوركيكي حيث وجدت
المذاهب الفردية Individualism ، والاتجاهات النفعية Utilitarianism ، مبنياً
شخصاً كي تعيش في هذا الجو الاجتماعي القلق .

ومن ثم صدرت النزعة الدوركايمية ، التي تنادي بـ « التضامن Solidarity » ،
الاجتماعي أولاً وقبل كل شيء ، فأكد دوركايم وظيفة « القيم الجمعية » ، ودورها
الحاسم في الخطب الاجتماعي ، كما أكد دوركايم ضرورة الرجوع إلى الاجتماع
والأهمية القصوى لدور التضامن الاجتماعي ، ومن ثم اشتهر دوركايم في علم
الاجتماع ، بأنه صاحب « الحركة التضامنية Movement of Solidarisme » ،
تلك التي قام بها كرد فعل إزاء الحركة النفعية وانتشار النزعات الفردية العارمة .
وبإزاء النزعة الفردية التي سادت المجتمع الفرنسي ، حاول دوركايم جاداً ،
أن يقوم بدراسة وتحليل مصادر « الأزمة » القائمة في عصره ، وإذا ما استطاع

أن يشخص هذه الحالة المرضية، فليسوف يتمكن بالتالى من اقتراح العلاج الحاسم لتلك المظاهر المرضية المفككة التى اعترت البناء الاجتماعى فى فرنسا .

وفى هذا الصدد أصدر دور كايم كتابه الرائع « الانتحار » Suicide ، وهى دراسة سوسيولوجية واهية ، كما أنها « دراسة مركزة » وهى من قبيل الدراسات المونوجرافية Monographie ، لفهم كل العوامل والظروف الجزئية التى تشيع إلى أسباب وجود الانتحار فى المجتمع . وكيف يرتد الانتحار عند دور كايم إلى تلك الأزمة الاجتماعية العامة التى نتجح عصرنا .

وفى مقدمة كتابه عن الانتحار ، أكد دور كايم ، أن دراسته سوف تلقى ضوءاً جديداً يفسر لنا دافعية السلوك الفردى Individual Behaviour حيث أن هذا السلوك لا يفصره علم النفس وحده ، وإنما يفصره كل ما يحيط بالإنسان من مواقف وقيم تسيطر على مجالته الاجتماعى ، وذلك هو التفسير السوسيولوجى الجديد الذى يؤكد دوافع السلوك الفردى ، فى ضوء الظروف الاجتماعية ، حيث أن أزمة العصر فى أواخر القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، إنما كانت إحدى الأسباب الأساسية التى جعلت من الانتحار ظاهرة اجتماعية .

ولعل دور كايم قد حاول معالجة مفكلات « الفئق الاجتماعى » ومصادر « أزمة العصر » ، فكتب هذا الكتاب يحاول فيه دراسة المجتمع الأوروبى الحديث ، دراسة جادة مركزة ، بالإضافة إلى اقتراح العلاج الحاسم لظواهر المريعة فى مجتمعه (١) .

(1) Tiryekian, Edward , Sociologism and Existentialism, Printice-Hall, 1962, p. 13.

ولكن كيف كانت طبيعة الآزمة ؟ وما أسبابها ؟

لعل السبب المباشر لتلك الآزمة ، إنما يتمثل في عدم التكيف الاجتماعى ، نظرا لاجتياح تيار « التخلّف الثقافى Cultural Lag » ، حيث أعلن دور كاييم أن ظروف ود حالات الوجود الاجتماعى Conditions of Social Existence ، قد تغيّرت إلى أبعد حدود التغير ، فردد الإنسان وتشرّت خطواته ، حين يحاول أن يواكب التقدم المادى ، على الرغم من تحفّله روحيا وبنفائيا .

فليس لدى الإنسان هذا الوقت الكافى ، كي يتابع هذه التطورات المادية الهائلة ، حيث يسير التقدم المادى والتكنولوجيا ، فى خطى أسرع بكثير من تلك الحركة البطيئة التى تميز حركة التقدم الثقافى فى جانبه الروحى ومن هنا يتولد الصعور بالقلق ، وعدم تكيف الإنسان مع ذاته ، أو مع مجتمعه ، نظراً لوجود هذا التخلّف الثقافى الواضح ، بين تقدم الإنسان ، وتقدم المادة .

فقد طرأت التغيرات الهائلة على ملامح الحياة الاجتماعية ، بفعل الظروف الاقتصادية ، حيث تتقدم مناسط الحياة الاقتصادية فى سرعة رهيبية ، لا يمكن معها أن تقوم بعملية ضبط Control تلك السرعة التى لا تتوقف .

وعلى هذا الأساس أعلن دور كاييم تلك القضية التى اشتهر بها ، وهى القضية القائلة « إن بناء المجتمع الحديث هو مهدد دائما ، بالانيار الداخلى فى قواعده التنظيم » (١) .

ولعل السبب فى هذا الانيار الداخلى لبناء المجتمع الحديث ، هو تنهى قواعد

ومبادئ التنظيم الاجتماعى ، وتخطيط القواعد القديمة ، حيث يجد الانسان نفسه مرضيا على اتباع أنماط جديدة للسلوك ، نظرا لروال قواعد السلوك القديمة .

ويبدو بوضوح أن دور كايم قد ركز الانتباه إلى الالتفات إلى فكرة التقدم الاقتصادى *Economic Progress* ، وإثارته أهمية الدور الوظيفى للدافع الاقتصادى ، على ما كان يؤمن معاصرو دور كايم ، إلا أن دور كايم لم يكن ماركسيا ، حتى يعتبر أن العامل الاقتصادى هو العامل الوحيد الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى برمته ، ولكن دور كايم قد تأثر دون شك بالجو الفلسفى السائد فى عصره ، حيث أكد أن النشاط الاقتصادى دوره ونتائجه فى تشكيل الحياة الاجتماعية .

أى أن دور كايم لا يؤمن بأولية العامل الاقتصادى ، وإنما يؤمن بـ *As a Whole* وتضافر العوامل ككل ويرد أزمة العصر الحديث ، إلى عدد متفاعل من العوامل والنظم الاجتماعية ، إلا أنه يركز بالذات على العامل الأخلاقى *Moral factor* ، حيث اتعادم جميع النظم السياسية والاقتصادية والأخلاقية وتتفاعل فى بوتقة المجتمع .

ومع ذلك يؤكد دور كايم على أن الأزمة تتجلى فى السلوك الاجتماعى الأخلاقى ، حيث تأثر ، النسق الأخلاقى *system of Morality* ، بمدى التغيرات الاقتصادية والسياسية الواسعة والبعيدة .

ب - ميثودولوجيا علم الاجتماع :

ليس من شك فى أننا نجد فى لوحة دور كايم الميثودولوجية كل الجوانب الميثودولوجية التى تصح الخطوط العريضة لميثودولوجيا علم الاجتماع والتى

تحدد الملامح الرئيسية لمنهج علم الاجتماع شروطه ومبادئه الأساسية ، التي تجرد معالم علم الاجتماع في منهجه وموضوعه .

وهناك افتراضية وضعية يستند إليها علم الاجتماع الدور كيمي برمته وتستند هذه ، الفرضية Presupposition ، الوضعية إلى مصادر فديقية ، تتركز إلى ثلاث قضايا رئيسية ، متضمنة في الفروض الآتية :

أ - أن هناك وحدة في الطبيعة *There is a unity of nature* .

ب - أن الظواهر الاجتماعية هي جزء من عالم الطبيعة الموضوعي ، أي أن الظواهر الاجتماعية ظواهر واقعية موضوعية حقيقية *Real* .

ج - تخضع الظواهر الاجتماعية لبعض القوانين *Laws* والمبادئ *Principles* الخاصة بها ، والتي هي قوانين طبيعية *Natural Laws* ومبادئ فديقية (١) .

وليس هذه الفرضية الوضعية ، التي يستند إليها الانجس - آه الدور كيمي من وحى دراسات دوركايم ، وإنما نجد قد استوحاها من قراءاته الجادة لدورس كورت ، في الفلسفة الوضعية ، ولعله وقع تحت تأثير فلسفة استاذة ، في صياغة هذه القضايا الرئيسية الثلاث لطبيعة المنهج العلمي في علم الاجتماع ،

بعض المراجع العامة التي صدرت عن دوركايم :

(١) Charles Gahlke, Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory, Longmans, New York. 1915.

Harry Alpert, Emile Durkheim and His Sociology, New York 1939 Columbia University Press.

Talcott Parsons, The Structure of Social Action, 2nd edition, Glencoe: The Free Press, 1949 Chaps. viii-xiii.

وبالذات للقيمتين الأولى والثانية ، حيث أن دوركايم ، قد وجه السكتين من الإنتمادات التي أثارها بسدد إنكار ذلك القانون المتأخر بقى الذي اصطنعه دكونت ، في تفسير تطور كل المعارف والعلوم ، وتقدم العقل الإنساني من اللاهوت إلى الفلاسفة إلى العلم .

بمعنى أن دكونت ، في هذا القانون ، الذي يتناقى مع الاتجاه الوضعى أصلاً ، إنما لا يعدد طبيعة الظواهر الاجتماعية ، فلم يحددنا كونت في قانونه ذى الحالات الثلاث ؛ عن ذلك التمايز الحادث بين الظواهر الاجتماعية ، ولم يفسر لنا كونت بدقة ذلك التفاضل Differentiation البين ، والتشوع الحائل بين مختلف الظواهر والوقائع التي تحدث وتتفاعل داخل إطار البناء الاجتماعى ، والتي تتطور خلال سياق التادىج .

ولكن دوركايم على العكس من استاذة كونت ، قد وضع الملامح الرئيسية لخصائص الظواهر الاجتماعية ، والمبادئ أو القوانين التي تخضع لها مثل تلك الظواهر والوقائع الاجتماعية .

وكنتيجة حتمية لهذه الفروض الوضعية الثلاثة ، التي يقول بها أصحاب يشودولوجيا علم الاجتماع الدوركيمى ، فإن الظواهر الاجتماعية ، إنما تصبح كالظواهر الفيزيقية في خضوعها للبحث العلمى . كما يشتم على عالم الاجتماع أن يتابع قواعد البحث العلمى ، وأن يخضع لمادج العلوم الوضعية ، وأن يلتزم في بحثه بمبادئ الحتمية Détermination والضرورة Nécessité ، والسببية Causalité .

ولعلنا نستطيع أن نعيد صياغة هذه الفروض الوضعية الثلاثة ، فنقول إن المجتمع هو جزء من عالم الطبيعة ، بمعنى أنه يوجد داخل الطبيعة ذاتها ، عالمها مكمولاً من

الموضوعات، هذا العالم المكون ، هو عالم موضوعي يتألف من الموضوعات المرتبة Constitutive Objets ، وهذا المكون المرتب هو كون الظواهر الاجتماعية ، وهذا العالم الطبيعي المكون هو العالم الذي تدور في إطاره الظواهر الاجتماعية ، أي أنه كون إجتماعي ظاهر ، وهو عالم واقعي حقيقي ، لكيانه وذاتيته ووجوده ، ذلك العالم الظاهر ، وذلك المكون الطبيعي المرتب ، وذلك الواقع المؤلف من الموضوعات والأحداث المنظمة .. ذلك الواقع الهائل كما هو المجتمع .. فالمجتمع هو ذلك الوجود المنظم ، والذاتية الظاهرة ، والكيان الذي يتجلى على أرضية الوجود الاجتماعي في صورة الظواهر الاجتماعية .

وجملة القول - تتمثل النضية الوضعية في دراسة المجتمع كنسق متسق من الظواهر الاجتماعية ، حيث تتناولها بالدراسة الموضوعية وباستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، ومن شأن تلك الدراسة أن يعطّل بها أحد العلوم المتخصصة في فرع معين من فروع علوم الطبيعة ، ألا وهو علم الاجتماع .

وعلى هذا الأساس ، يستند للتصور الدروكيمي لعلم الاجتماع ، إلى فكرة وضعية رئيسية ، وهي الإيمان الكامل بوجود الظواهر الاجتماعية على أنها حقيقة موضوعية وأمة Objective Reality . وهي حقيقة مستقلة قائمة بذاتها Sui-Generis ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن أن ترد إلى «ظواهر اجتماعية Non-Social Phenomena» ، وإنما تدر الظواهر الاجتماعية وتفسرها سائر الظواهر الاجتماعية الأخرى السائدة في النسق الاجتماعي الكلي . وهذا المبدأ التفسيري هو أحد المبادئ الدروكيميّة الهامة في ميثودولوجيا علم الاجتماع .

تحليل الفروض الوضعية :

إذا ما أخذنا بتلك الافتراضات الوضعية الثلاث التي يقول بها دوركايم ..
فيمكننا أن نتساءل ... كيف يحدد دوركايم طبيعة الظواهر الاجتماعية؟ وكيف
تدرس هذه الظواهر؟ وما هي المناهج التي يستخدمها علم الاجتماع في دراسة
الظواهر الاجتماعية؟

لقد انكر دوركايم بوضوح ذلك التفسير أو التصور المادي للظواهر
الاجتماعية كما رفض أيضا كل ما يرتب على هذه التصورية المادية بصدده المجتمع،
وإنما أكد دوركايم أن مستوى رؤيته للظواهر الاجتماعية والمجتمع إنما يرتكز
أساسا على البعد اللامادي *Immateralism* ، هذا البعد الذي يؤكد أن دوركايم
قد أفرط إلى حد بعيد في تأكيد الجوانب الروحية *Hyperspiritualité* حيث
نظر د اميل دوركايم ، إلى الفرد *Individual* ، والحياة الاجتماعية، على اعتبار
أنها صور حية *Viable Forms* لتصورات روحية أو عقلية أو نفسية *Psychical*
Representations كأن المجتمع شيء يتبعض بالوعي والشعور *Cousionness* ،
فللمجتمع روحه وعقله ووجدانه .

ولكن الظواهر والوقائع الاجتماعية *Social Facts* ، إنما تتجاوز كلية عن
الظواهر والوقائع الفردية *Individual Facts* ، حيث أن كلام دوركايم عن الظواهر
الاجتماعية والفردية ، لا تستند إلى نفس الأسس ولا تعتمد على نفس الشروط
الوجودية . فإن التصورات الجمعية *Collective Representations* ، إنما
ترجم لنا ، تلك الطريقة التي بفضلها يفكر الكل الاجتماعي ، ومن ثم يتأثر
الوعي الجمعي ، عن طبيعة الوعي الفردي ، إزاء الموقف الموضوعي من العالم .
ولقد ذكر لنا دوركايم ، في كتابه عن الانتحار ، أنه ليس هناك أي

تعارض ، حين يسمى علم الاجتماع ، على سبيل المرافد ، بعلم النفس الاجتماعى Social Psychology ، ولعل تأخر دور كايم بقضايا ومسائل علم النفس قد جاء بتأثير أستاذه عالم النفس الألماني و فروت wundt .
وعلى هذا الأساس ، فإن علم الاجتماع ، لا يتميز بخصايه من الموقف الفردى ، ولا تستند أسس العلم الاجتماعى إلى قضايا علم النفس ، في معالجة الظواهر الاجتماعية .

حيث أن علم النفس الفردى ، إنما يمالج الإنسان الفرد ، ويدرسه ككائن عضوى نفسى Organie Psychio ، يدرس في عزلة ، بينما يدرس علم الاجتماع هذا المجموع الهائل للكائنات الفردية في تكتلها ومعاركتها وحركتها .

ونحن إذا ما استخدمنا الاصطلاح السوسولوجى و نظام Institution ، لكي نشير الى مجموع المعتقدات Beliefs لاساليب السلوك Modes of Behavior ، التي تستند في أصولها إلى المصادر الجمعية ، فإننا على حد تعبير دوركايم ، يمكننا أن نفهم علم الاجتماع ، وأن ننظر إليه على أنه و علم النظم Science of Institutions حيث يذللح علم الاجتماع بدراسة النظم الاجتماعية في نشأتها وتطورها .

ولكن ما هى مادة علم الاجتماع ؟ وماذا يمالج هذا العلم ؟ وما موضوعه ؟ فى الواقع ، تمثل مادة علم الاجتماع وموضوعه ، فى دراسة الظواهر الاجتماعية السائدة فى البناء الاجتماعى . وتلك المادة الموضوعية ، التى هى الظواهر ، هى دالسد الموضوعى الذى عليه يقوم علم الاجتماع كعلم وحدى .

ويمكن أن نسال فرأ ، وما هي تلك الظواهر الاجتماعية ؟ في الرد على هذه المسألة نقول : لقد حدد دور كايم خصائص الظاهرة الاجتماعية ، كما رسم ملامح التصورات الجمعية ، كي يميزها عن غيرها من سائر الظواهر والتصورات .

أما الخاصية الأولى : وهي أن الظواهر الاجتماعية تتميز بأنها خارجية External ، ، بمعنى أنها خارجة عن مستوى أو نطاق الإنسان الفرد باعتباره عضواً في جماعة . كما أنها إلى جانب كونها خارجية ، إنما تمارس نوعاً من القهر الأخلاقي أو القسر المعنوي Moral Constraint وهذا القهر هو الضغط الاجتماعي ، الذي يؤكد بوضوح جبرية الظواهر الاجتماعية ، باعتبارها ظواهر صدرت عن الكتلة الجمعية ، وفرضت على الإنسان الفرد من الخارج ،

أما الخاصية الثانية : وهي الظواهر الاجتماعية ، هي نتاج جمعي - Collective Product بمعنى أن الظواهر الافرادية الجمعية ، لم تصدر هيئاً أو بطريقة عضوية . ومن ثم فلا يتوفر فيها عنصر المصادفة ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ليست ظواهر اتفاقية أو عارضة أو طارئة . وإنما صدرت عن روح الكل الجمعي ، ومن المشاركة والتعاون والاحتكاك المباشر . ولما كانت هذه الظواهر الاجتماعية هي نتاج جمعي ، فإنها لا ترجع في صدور هاهنا مصادر فردية أو بدوية ، ولا تستند إلى ما هو خاص أو محدود ، بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، ليست ظواهر فردية ، ولم تصدر عن الإنسان الفرد ، أي أن الظاهرة الاجتماعية ، قد صدرت عن كائن متسام متعال ، ذلك هو المجتمع ، أو العقل الجمعي ، أو روح الكل allgeist ، ولم تصدر الظواهر الاجتماعية عن روح الفرد أو عقله أو تصوراتهِ . ولما كان ذلك كذلك فإن الظاهرة الاجتماعية ليست بالظاهرة الشخصية Personal إذ أنها ظاهرة غير شخصية Impersonal .

ففى ضوء تفاعل الأفراد فى المجتمع ، ومن خلال الاحتكاك المستمر بين بنى البشر ، إنما ينجم عن ذلك التفاعل أو الاحتكاك ، ظواهر اجتماعية ، لا تتجلى فيها الملامح الجزئية لمصاص الأفراد ، حيث يفقد الأفراد كل ما يميزهم كأفراد ، وتنشأ أو تنجم تلك الروح الجديدة التى تميز هذا السكل الجسمى ، ومن ثم تتسم الظاهرة الاجتماعية باسمه الحياد Neutralization ، أى أنها لا تتأثر بالأفراد كأفراد ، وإنما تنجم فقط عن ذلك الكل الذى هو أكبر من مجموع الأجزاء على ما يقول المشغولون من أصحاب مدرسة الصينغ فى علم النفس الألمانى .

وان كان ذلك كذلك — فإذا يبقى لنا إذا ما جردنا الظواهر الاجتماعية عن تمسدها الفردية ١٩ ، وماذا ينجم عن هذه التصورية الجمعية والروحية لمفهوم الظواهر الاجتماعية ٢٠

نقول فى الرد على هذه المسائل ، إن الظواهر الاجتماعية إذا ما جردت عن الجوانب الفردية المخصصة ، وإذا ما أصبحت ظواهر تميز بالحياد . فلا يبقى لنا من هذه التصورية الاجتماعية ، سوى أن الظواهر الاجتماعية إنما تعبر عن الخصائص الكلية العامة The Most General Properties الطبيعة الأساسية Human Nature .

تلك هى القضية الأساسية التى يؤكدها دور كايم فى هراسته عن الانتحار Suicide ، حيث استتج دور كايم فى ضوء دراساته المستفيضة لظاهرة الانتحار ، أن هناك درجة للانتحار ، تتميز بها مختلف المجتمعات والثقافات فى سائر العصور ، وأن من يتخلص من حياته متحرراً فإنما يكون مدفوعاً بالعوامل الاجتماعية الموضوعية ، تلك العوامل التى تستقل وتتباين

في مختلف المجتمعات كما يختار الشخص المنحصر طريقته أو أسلوبه في الانتماء طبقا للأسلوب أو النمط الاجتماعي السائد .

ومن ثم فإن الظاهرة الاجتماعية ؛ إنما تقدم لنا دأسلوبا ، أو طريقة للحياة ، وتوضح كيفية رؤية الإنسان لبيئته وثقافته ومجتمعه .

ومعنى ذلك - أن الظواهر الاجتماعية ، في مجتمع من المجتمعات ، إنما تقدم لنا كيف يرى المجتمع نفسه ، طبقا لمجموعة من التصورات الجمعية والخلقية -ة . ومن ثم يرى كيف كانت هذه التصورات الجمعية ، خارجة External عن نطاق الفرد ، وكيف تجبره في نفس الوقت ، حيث يخضع الفرد تحت ضغط المجتمع بطوايره وتصوراته ، وإن كان هذا الجبر أخلاقيا Moral ، في طبيعته وليس فيزيقيا Physical . بمعنى أن الفرد في خضوعه للالام الجمعى ، إنما يكون ملتزما بالجبرية الأخلاقية ، تلك التى تتميز تماما عن سائر أشكال الجبرية الطبيعية أو الفيزيقية ، حيث يلتزم الفرد بانباتج والقواعد الأخلاقية Moral Rules ، تلك التى صدرت عن طبيعة الحياة الجمعية ، وما تحويه في طياتها من معتقدات دينية ، وتشريعات قضائية ، ومن ثم يعيش الإنسان في المجتمع تحت ضغط القيم الجمعية ، متبعا مضامير الثقافة ، من لغة وأساطير وأمثال شعبية ومظاهر فلكلورية Folklore .

وهذه الظواهر الثقافية والبنائية ، التى تصدر جميعها عن التصورات الجمعية الخارجة عن نطاق الإنسان الفرد ، إنما تؤكد جبراتها ، حين تضبط سلوك الفرد وفق ما تقتضيه عناصر الضبط الاجتماعى Social Control ، التى تتمثل في وظائف القانون Law والدين Religion والقيم الخلقية وقواعد المعادات والتقاليد الجمعية . وكلها أشكال للضبط ، تحدد مختلف الجزاءات الاجتماعية

Social Sanctions ، وترسم الأنماط السلوكية للإنسان داخل نطاق المجتمع ، كما تعبر جميعا عن جمعيتهما وجبريتهما وصدرهما عن ماضى المجتمع بثرائه وثقافته وتاريخه .

ويميز المذبح الدوركى بين نوعين من الظواهر والوثائق الاجتماعية داخل نطاق ما يسميه بالمورفولوجيا الاجتماعية Social Morphology ، وتندرج تحتها الظواهر الايكولوجية والديموجرافية ، التى تنمض بدراستها - لوم و الايكولوجيا Ecology ، و الديموجرافيا Demography ، حيث تعالج و الايكولوجيا ، نشاط الإنسان فى تمامه بالأرض ، فتدرس مختلف الآثار الاجتماعية ، وردود الفعل الإنسانى ، بين الطبيعة البشرية ومناشطها وارتباطها بالطبيعة الفيزيائية للأرض ، واتصالها بالبيئة الجغرافية .

أما الديموجرافيا ، فهى العلم الذى يدرس كثافة السكان ومعدلات المواليد والوفيات . وليس من شك فى أن الظواهر المورفولوجية هى المصدر الأكيد الذى ينبع عنه كل مظاهر التغير التى تطرأ على التصورات العامة . وما كانت المورفولوجيا الاجتماعية ، هى علم الأشكال الاجتماعية التى تنمض بدراسة هيئة المجتمعات وتركيبها الداخلى ، وعناصر تكوينها وتركيبها من مكونات وجماعات جوية ، حيث تعالج الشكل الخارجى لهذه المكونات الجوية . ولذلك فإننا نجد أن الظواهر المورفولوجية ، هى بالضرورة ظواهر كمية Quantitative ومن ثم نجد أنها تستند فى دراستها الى مناهج الاحصاء والرياضيات .

الآن أهمية الدراسات المورفولوجية ، تتمثل بوضوح ، حين نستطيع أن نتوصل بفضل هذه الدراسات الكمية الاحصائية ، إلى معرفة قواعد التغير التى

نظراً على التصورات الجمعية ، التي هي بالضرورة ظواهر كيفية Qualitative .
يعنى أن الظواهر المورفولوجية التي تفسر لنا مظاهر التغير في التصورات
الجمعية ، هي ظواهر كمية الأصل ، تعالج مسائل كيفية خالصة كسألة التصورات
الجمعية . كما يمكن أن تتفاعل تلك التصورات والمعتقدات الجمعية فيما بينها ،
فينجم عنها أشكالاً أخرى من الظواهر الجمعية ، التي قد لا تستند إلى
أصول مورفولوجية .

ومثالنا الواضح على ذلك ، أن التطور الذي طرأ على الظاهرة الدينية في
الثقافة الغربية ، لم يرتبط أصلاً ومباشرة بنفس الشروط والظروف الاجتماعية
لأشكال التنظيم الاجتماعي Social Organization التي صدوت عنها الديانات
اليونانية القديمة . على الرغم من أن المؤرخ السوسيولوجي ، أو الباحث
المورفولوجي ، قد يجد عتلف الوشائج والصلات التي تربط بين الديانة الهلينية ،
من جهة ، وبين عتلف الأوضاع الديموجرافية والمظاهر الأيكولوجية للجمتمع
اليوناني من جهة أخرى .

إلا أن المعتقدات اليونانية الدينية ، باعتبارها ظواهر اجتماعية دينية قديمة
قد أفسحت الطريق لظهور العقيدة المسيحية بمعتقداتها وشعارها وترجمت هذه
الظاهرة الدينية الجديدة ، مع صدور كيفية جديدة لظاهرة جمعية دون أى سند
مورفولوجي ، أو تأثير مباشر للظواهر المورفولوجية .

وعلى الرغم من أن دوركايم لم يناقش هذه القضية ، إلا أننا نستطيع أن
نقرر ، أنه إذا كانت الظواهر المورفولوجية ، كما يقول دوركايم ، تساعد على
التغير والتأثير في التصورات الجمعية ، فيمكننا أن نعلن ، أن الظواهر الجمعية
هي الأخرى يمكنها أن تكون على لها أثرها في توجيه وتكوين الظواهر

المورفولوجية . حيث أن المستندات الدينية ، باعتبارها من قبيل الظواهر والتصورات الجمية ، يمكن أن تكون ركيزة أساسية ، لها أثرها الحاسم في معدلات السكان الاحصائية والحيوية .

وخلاصة القول - يمكننا أن نميز بين نوعين من أشكال الظواهر الاجتماعية المورفولوجية ، أولاً ، تلك الظواهر الفكرية الفيزيقية التي بفضلها نستطيع تحديد وتكميم المجتمع الإنساني ويتمثل الشكل الثاني في تلك الظواهر السيكيفية ، التي تستند إلى الاشكال الامادية (nonmaterial) ، أو المظاهر السيكولوجية الكلية الجمية .

ولقد ركز دوركايم اهتماماته وكتاباته على الشكل الأول ، الذي يتناول تأكيد الجوانب الفيزيقية والفكرية للظواهر المورفولوجية ، ولتأكيد هذا الاتجاه المورفولوجي الدوركايمي ، قام عدد من أصحاب هذا الاتجاه من أتباع المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع ، من أمثال هالفنكس Halbwachs ، و د مارسيل موس Marcel Mauss ، بكتاباتهم المشهورة بصدد توجيه الأذهان نحو الدراسة المركزة في ميدان المورفولوجيا الاجتماعية ، وبخاصة في دراسة د مارسيل موس ، لمجتمع الاسكيمو Eskimo ، وفي دراسة أخرى قام بها د هالفنكس ، عن المورفولوجيا الاجتماعية étude de Morphologie Sociale ، ولقد نشرت هذه الدراسة المشهورة في مجلة السنة الاجتماعية L'année Sociologique وبخاصة العدد الصادر سنة (١٩٠٦) ص ١٣٢-٢٩ .

وينبغي أن نؤكد أن دوركايم قد قصد من فهمه للعلاقة أو الظاهرة الاجتماعية Social fact ، بأنها ترادف ما نسميه اليوم بالصفة الجرمية الثابتة Cultural item ، كما أنه قصد بمفهوم الثقافة Culture ما نسميه الآن باسم الحضارة Civilization .

على الرغم من أن العلوم الاجتماعية المعاصرة تستخدم مصطلح « الثقافة » ،
كما يتميز من وجهة النظر التحليلية ، عن مقولة « المجتمع » Society ، ، ومقولة
« الشخصية » personality . كما أن ما يطلقه الآن في علم الاجتماع المعاصر على
مقولة « الثقافة » ، قد عرف في علم الاجتماع الدوركيمي على أنه تلك الدراسة
المركزة ، التي لاتبه إليها دور كايم ، حين كرس دراساته للظواهر الاجتماعية ،
وبخاصة ذلك النوع من الظواهر التي يطلق عليها اسم « الظواهر الأخلاقية »
« Moral phenomena »

ومن ثم يساوى فهمنا للظواهر والتصورات الجمعية هذه دور كايم ، بفهمنا
« الثقافة » ، في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة ، حين نحمل
في عقولنا خاصيتين أساسيتين من ملامح الظواهر الاجتماعية : والخاصية الأولى -
هي أن الواقعة أو الظاهرة الاجتماعية خارجة عن الفرد extra individual ،
كما تمارس الظاهرة الاجتماعية فوق الفرد بوصفها من الضغط أو القسر الأخلاقي
Moral Constraint . بمعنى أن كل أسلوب من أساليب الفكر أو العمل ، حين
يتأكد في المجتمع في وجوده وانتشاره ، إنما يستقل تماماً عن تلك الأساليب
السلوكية التي يمارسها أفراد المجتمع كاجزاء منعزلة .

وليس من شك في أن تلك الخصائص مجتمعة ، إنما تمثل الملامح الأساسية
والضرورية لما نسميه بالسمة الجوهرية للثقافة ، كأن المصطلح الكلي لتلك السمات
الثقافية Cultural Traits ، أو بلغة دور كايم ، « تلك الظواهر والتصورات
الجمعية » هو ما يطلق عليه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة ، اسم « الثقافة »
« Culture ».

ولكن يمكن أن نتساءل فرأى... عن هوية ذلك المنهج Method أو طيبة ذلك الاتجاه الميثودولوجي ، الذي يعالج المجتمع كحقيقة سيكولوجية واقعية Psycholocial Reality ... بالنظر إلى المجتمع كجموع متسق من التصورات ، أو د ككل منسجم من الأفكار En ensemble d'idées .

في الرد على هذا التساؤل . . نقول إن الموقف الميثودولوجي لعلم الاجتماع يبدأ أول ما يبدأ ، بقاعدة وضعية دوركايمية مشهورة ، وهي قاعدة النظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ، طبقاً لازمة الشبئية Ghosisme التي أعلنها دوركايم في افتتاحية كتابه المجتمع Les Règles de la Méthode Sociologique في عبارة يقول فيها : « il faut considérer les faits sociaux comme des choses » .

وبمعنى دوركايم بالثورة أو الشبئية ، هي كل ما يفرض على د الملاحظ Observer ، من الخارج . أي أن الظواهر والوقائع الاجتماعية ، أشياء قائمة بذاتها ، وتفرض ذاتها على الإنسان الفرد ، باعتبارها مستقلة بذاتها عن أفراد المجتمع (١) .

وإرتكازاً إلى هذا الفهم ، فإن معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء ، إنما يعنى النظر إليها على أنها د مادة معطاة Donnée ، آتية من الخارج على حد تعبيره . كانه ، كما أنها في نفس الوقت تستقل تماماً عن الذات العارفة ، بمعنى أن الظواهر هي أشياء قائمة بخارج الذات Subject ، لأنها تصدر عن العالم الخارجي ، عالم الموضوعات objects .

(١) أظن كتابتنا علم الاجتماع والفلسفة د الجزء الثاني ، وبخاصة في الفصل الأول والراهم ، العلمية اللغانية ، بيروت ١٩٦٨ ،

ولكن نعرف الظواهر كأشياء ، ولكي ندرس هذه الأشياء الاجتماعية
Chores Sociales ، فالتا ينبغي أن لا نستخدم منهج الاستبطان Introspection
من طريق التأمل الذاتي أو الباطني ، حيث أننا لا نستطيع أن نتعرف على طبيعة
هذه الأشياء الاجتماعية ، وأن نبر غورها وأن نتبع أصولها ، بالبحث عنها
خلال ذواتنا ، بل يجب أن نشق فوراً خارج الذات العارفة ، ونحاول أن نعرف
هذه الأشياء الاجتماعية ، وأن نفحصها ونقرب عنها ، خارج ذواتنا . ففما هذا
لا من خلال منظار الذات ، ولكن من خلال النظرة الموضوعية ، القائمة على
التجربة ، حيث أن التجريب Experimentation كنزعة والمصادقة كنمـيج ،
يمكننا بفضلها أن نعالج هذه الظواهر الأشياء ، أو تلك الأشياء الاجتماعية
الظاهرة . فنبداً أولاً بمعرفة سطحها الظاهري ، ثم نتمقها ونبر غورها حتى
تكشف عن مضمونها الجوهرى ، بحثاً عن خباياها ، ودراسة لمضامينها ،
لقبض على تلك الحقيقة العميقة Profound reality الملموسة فى طيات المجتمع
باعتباره فى أصله حقيقة سيكولوجية Psychical reality واقعة ، لأنه «حاصل
مصورات ومجموع أفكار» .

وما يعنيننا من كل ذلك هو أن علم الاجتماع يحاول شيئاً أن يتابع المنهج
الوحدى ، فيستخدم مباحث العلوم الفيزيقية ، حتى يتوصل أخيراً إلى تحقيق حلمه
البعيد ، وكى يصل إلى غايته المنشودة التى تؤكد وضعيته وطبيعته ، وعلى التوصل
إلى تلك القوانين Laws التى تضبط الظواهر الاجتماعية ، السائدة فى المجتمع
الإنسانى .

وفى هذا الصدد يقول « ادوارد تيرياكيان Tiryakian » : « حيث يشرح

هذا الموقف الدور كيمي في كتابه الرائع المتعمد الوجودية والزعة الوسيولوجية
Sociologism and Existentialism ، فيقول في عبارة دقيقة عميقة :

د لكي نعرف الشيء ، لا يستطيع المعاهد أن
د يستخدم منهج الإستبطان ، ولا يمكنه أن يصل
د إلى طبيعة الشيء أو أصله ، بالبحث عنه
د من خلال نفسه . ولكنه يجب أن يطلق إلى
د خارج ذاته ، ثم يعرف الشيء من خلال المصادرة
د للموضوعية والتجريب ، مبتدئا من شكله
د الظاهري ، إلى أشكاله الخفية الأكثر عمقا .
د ومن ثم ، فالتنا حين نفش وبحث القلب عن
د على تلك الحقيقة العميقة ، التي هي المجتمع ،
د ينبغي أن نعلم الاجتماع أن يتابع مناهج
د العلوم الفيزيائية . كي يكشف قراءه عن تلك
د الحقيقة الأساسية ، (١) .

وفي نفس هذا المعنى يقول دور كايم ، كي يوضح تلك النقطة الميثودولوجية
العميقة :

د إنه من الضروري أن نشاهد الظواهر كما نراها
د الأشياء في العالم الخارجي ، فتراها من الخارج ،
د ومن الضروري أيضا أن نستقرئ وأن نجرب .

(١) Tiryakian, Edward, Sociologism, and Existentialism p. 18.

و أما إذا كان التجريب غير ممكن فيزيقيا ، فينبغى
 و على الباحث أن يجد وسيلة تنظيم الممارسات
 و الموضوعية ، تلك التي يمكننا أن نقى بالفرض ،
 و تقوم بنفس الوظائف المنطقية ، (١) .

و يتضح لنا من فهمنا لطبيعة المنهج الموضوعى فى علم الاجتماع الدوركى،
 ضرورة النظر إلى الظواهر ، هل أنها أشياء اجتماعية ، هيأت إلىنا من
 العالم الخارجى External world و بمعنى أننا ينبغي دراستها « من الخارج
 ، from the outside .

وعلى ذلك يتحتم علينا ضرورة استخدام مناهج الاستقراء Induction
 والتجريب experimentation ، وأما إذا تمددت علينا التجربة ، واستحال
 الاستقراء أو التجريب على نحو وضعى فيزيقى ، بصدده دراسة الظواهر
 الاجتماعية . فإنه ينبغي علينا أن نتابع منهج المقارنات الموضوعية
 Objective Comparisons حيث تقوم مناهج المقارنة Comparative Method
 مقام التجربة Experiment ، فى علوم الاجتماع والاثروبولوجيا الاجتماعية .
 كما نستطيع بفضل هذه الدراسات المقارنة فى العلوم الانسانية ، أن نحقق نفس
 الوظائف المنطقية Logical Functions التي تحقها التجربة فى مناهج العلوم
 الفيزيقية .

واستناداً إلى هذا الفهم — ينبغي أن يتخذ عالم الاجتماع موقف العالم الفيزيقي،
 حيث ينظر عالم الطبيعة إلى الطبيعيات وإلى ظواهر العالم الطبيعى ؛ على أنها حقيقة

(1) Durkheim, Emile., L'evolution Pédagogique en France
 11,217

مجموعة Unknown ، ويحاول عالم الطبيعيات أن يكشف الخطأ عن مضامين هذه الحقيقة
الذيقية المجردة ، بتفسيرها وإمالة الشام عنها باستخدام منها البحث الوضعي ،
كما نراها وتستخدمها في العلوم الطبيعية .

ولما كان ذلك كذلك — ينبغي على العالم السوسيولوجي ، أن يقف من ظواهر
المتجم بنفس الروح الموضوعية ، بنفس الموقف الذي يقفه العالم الطبيعي من الظواهر
السائدة في العالم الخارجي . فيجب إذن على دارس الاجتماع أو الباحث الحقل
أن يقف من البناء الاجتماعي نفس الموقف الذي يتخذه عالم الطبيعة من البناء
الفيزيقي .

ومن ثم كان على عالم الاجتماع أن لا يصنى إطلاقاً إلى تلك الأحكام
Judgment تلك التي تصدرها الأنا ، أو الذات Subject بصدد الظواهر
الاجتماعية ، بالتجرد عن المظاهر الذاتية ، التي قد تغلبها عناصر الانفعال والتحييز
والهوى ، تلك العناصر اللاموضوعية ، التي لا تتفق تماماً مع الروح الوضعي .
وإذا ما تجرد عالم الاجتماع عن مشاعره وهواه ، فإنه يستند فقط في أحكامه
العلمية إلى ما نفرحة الملاحظات Observations وإلى ما تقول به التجربة ، قبل
أن يصدر حكماً واحداً عن أية واقعة أو ظاهرة اجتماعية تطرأ على أي جزء من
أجزاء البناء الاجتماعي . ولذلك ينبغي أن يتخلص علم الاجتماع نهائياً من أية
نوعية دلاموضعية ، من تلك النزعات التي تتمركز حول الذات ، وهي نوعية
إدراكية يطلق عليها علماء النفس اسم « مركزية الذات Ego-centricity » ،
وهي سمة ميكولوجية من سمات الطفولة المبكرة ، حين يحاك الطفل نفسه بأنه ومركز
العالم ، فاذا سار ليلاً فإن القمر يتبعه ، وتلك ظاهرة معرفية مبكرة ، تستند
قط إلى « موقف الذات » دون النظر أو الالتفات إلى واقع الموضوعات . فمن

الحظا إذن أن يتبع عالم الاجتماع تلك النزعة الادراكية اللاموضوعية، وعليه أن يتجنب تماما تلك التصورية المركزية الحاطة؛ التي تجعل من الانسان مركزاً العالم، حيث أن د. وكزية الانسان Anthropocentrism. كنزعة ذاتية طفلية، ينبغي أن نعددها لأنها نزعة عشواء تتفوق حول الذات دون النظر إلى ما حولها من موضوعات.

كما ينبغي عل كل دارس في الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية أن لا يقع في تلك الأخطاء التي تخط في اضطراب واضح بين مناهج العلوم السوسولوجية، ومناهج البحث في دراسة التاريخ History. حيث يتميز مجال البحث التاريخي، بأنه بالضرورة دراسة وصفية Descriptive. بينما تتميز مناهج البحث السوسولوجي بأنها دراسة تفسيرية Explanatory.

وليس معنى ذلك أن النزعة السوسولوجية الدوركائية نزعة د. مضادة للتاريخ Anti-historical، - حيث لا ينبغي أن يتمهم دور كايم بأنه د. لا تاريخي، أو بأنه يحمل سياق التاريخ، ويرفض المادة التاريخية في تحليلاته السوسولوجية. حيث أن الاتجاه السوسولوجي الدوركيكي لم يرفض متابه - د. التحليل التاريخي، ولم يفضل التحليل السوسولوجي على الدراسة التاريخية البحتة، بل إن دوركيم على العكس من ذلك، كان أكثر اتصالاً بالتاريخ، وأشدّ هناية بالتحليلات التاريخية، من سائر تلامذته وتابعيه الأوائل من أصحابه الاتجاهات البنائية Structural والوظيفية Functional.

فلقد استند المنهج الدوركيكي في البحث، إلى أن الدراسة الهامة، والمعرفة الكلية للجموع بظواهره وشموهه الجمعي Collective Consciousness إنما

تتطلب هذه الدراسة الكلية للجنوع ، معرفة دقيقة ووثيقة بأبعاده التاريخية
Historical Dimensions .

بمعنى أن منهج التحليل السوسيولوجي إنما يستند أولاً وقبل كل شيء إلى التاريخ ، ويتسم بالسمية التاريخية Historicity إذا ما استمر الفقه كلرل جامدبرز Karl Jaspers . ولكن لما كان المنهج التاريخي مكملًا ومتمماً للمنهج السوسيولوجي في بعض جوانبه ، إلا أن هناك اختلافات ميثودولوجية عميقة Profound Methodological Differences في كل مواقف التاريخ والعلوم السوسيولوجية . حيث أننا نجد من وجهة النظر الدور كإيمية ، أن هناك تمايزاً واضحاً بين أن نصف To describe ، تطور فكرة أو نمالج تاريخ ظاهرة ، أو نتبع ماضى نظام ، وبين أن نفسر to explain ، هذه الفكرة ، وأن نكشف عن معامين هذا النظام ، وأن نعرف وظيفة أو معنى الظواهر والوقائع .

إذ أن منهج التحليل التاريخي كأيدى دوركاييم ، لا يكشف عن وظائف Functions النظام الاجتماعى ، ولا يخطط الفهم عن الاسباب Causes الباطنة لقيام الأفكار ، وإنما يقوم منهج التاريخ بأحصاء مراحل تطور النظام ، ويصف أو يفتح ماضى هذه الأفكار خلال السياق التاريخى للأحداث والوقائع .

وليس من شك أن المؤرخ إنما يرى الوقائع التاريخية ويهادها في حولة ، حيث ينسج الحادث في التاريخ بعدم التواتر والتكرار ، ومن ثم كانت الواقعة التاريخية من وجهة النظر المنهجية واقعة فردة Unique ، حيث أن وقائع التاريخ بمعنى ولا تعود ، كما أن الحادث التاريخى ، هو بالضرورة حادث وحيد ، حيث أنه لا يتكرر هو نفسه ، بشحمه ولحمه خلال السياق التاريخى .

ومن ثم لا يستطيع المؤرخ أن يدرس أحداث التاريخ الفردية ، التي لا تتكرر ،

دراسة وضعية يتوصل منها إلى « قانون Law » ، كي يعطى لنا نسفاً مرتباً السياق التاريخي للأحداث والوقائع . ولذلك نجد أن مناهج الدراسة في التاريخ ، إنما تنحصر على المؤرخ عدم الالتفات إلى ما هو « عام » ، أو « مشترك Common » ، بين سائر الوقائع والأحداث التاريخية . نظراً لإفرادها وفرديتها وعدم تكرارها ، حيث لا نجد إطلاقاً في أحداث التاريخ ما هو « عام » ، نظراً لتعدد قيم - عام ، التعميمات Generalizations ، بصدد دراسة الأحداث والوقائع في السياق التاريخي . الأمر الذي يجعل من المستحيل استخدام مناهج المقارنة Comparison في التحليل التاريخي واستحالة عقد المقارنات بصدد الوقائع والأحداث التاريخية ، حيث أن الواقعة التاريخية ، إنما هي حادثة فريدة ، قائم بذاته Bui-generis بمعنى ولا يعود .

وينبغي أن نؤكد في هذا الصدد ، أنه في الفترات والمصروف التاريخية المتشابهة ، فقد وجد التاريخ نفسه ، وقد تكرر المواقف التاريخية المتشابهة ، ولكن أحداث التاريخ على الرغم من هودتها الظاهرية ، إلا أنها تتباين تماماً طبقاً لظاير وروح العصر ، وطبقاً لاختلاف السياق التاريخي ، ومن ثم كانت الحادثة التاريخية حادثة وفردة ، تتميز بروح عصرها ، وتتميز بأنها حادثة تقوم وحدها بعلمها ولحمها فلا تتوارى كأمى بذاتها ، ولا تتكرر هي نفسها خلال تسبيح التاريخ .

ولكننا بصدد مقارنة الظواهر السوسولوجية ، بالأحداث والوقائع التاريخية ، يمكننا أن نقيم بعض الاحتراطات ، حيث تنشأ الصعوبات المنهجية لإزاء قيام علم الاجتماع الوضعي ، الذي يحاول تخطيط مناهجه ، بنفس الطرائق التي تخطط بها العلوم الفيزيائية سائر مناهجها لإزاء الظواهر الطبيعية . حيث أننا نجد أن الظواهر الاجتماعية ، إنما لا تصدر عن أرضية الواقع

الفيزيقي ، وإنما تستند هذه الظواهر الإنسانية إلى حقيقة سيكولوجية *Psychic Reality* ، وهي حقيقة باطنة ، لا تخضع للرقابة المباشرة ، ولا يمكن بصدها تطبيق مناهج الملاحظة ، لأن الظواهر الاجتماعية ، إنما هي ظواهر غير منظورة *Invisible* بالنسبة لموقف الملاحظة ، ومن ثم فإنها لا تستند إلى البيان الموضوعي المباشر .

وهنا يمكننا أن نتساءل : هل يمكن لعالم الاجتماع أن يسبر غور الحقيقة السوسولوجية ، بنفس الطريقة التي يعالج بها العالم الطبيعي ، عالم الحقيقة الفيزيقي ؟

وفي الرد على هذه المسألة الميثودولوجية الخالصة ، نجيب مع دور كايم بالاجتهاد ، حيث لا توجد الصعوبات أمام وضعية علم الاجتماع ، إذا ما أصبح فكراً موضوعياً ، ومنهجياً وضعياً في دراسة المجتمع ، وبحسب التصورات الجمعية *Collective representations* .

ولا نرجع هذه الصعوبات المنهجية - في ذهن دور كايم - إلى طبيعة العلم للمجتمع ، والدراسة الوضعية للتصورات الجمعية ، بقدر ما ترجع إلى ما في ذواتنا من نزعات شعورية مخادة للمعالجة العلمية للمجتمع ، ولما تحسره الذات من أحكام ومشاعر ، تضعف إلى حد بعيد من تأكيد وجهة النظر الوضعية . فالصعوبات المنهجية ، إزاء قياس علم الاجتماع الوضعي ، لا تصدر عن ظواهر الحقيقة السوسولوجية ، بقدر ما تصدر عن الموقف الذاتي المصحون بالزعات اللاموضوعية ، والذي يعطل الدراسة العلمية إلى حد بعيد ، ويسوق طريقة معالجة الظواهر الاجتماعية بنفس المناهج التي يستخدمها العالم الطبيعي إزاء الظواهر الفيزيكية .

كما أن اللغائي الفيزيائية ، التي ينمض بدراسته - عالم الطبيعة ، مثل الظواهر الكهربائية والمغناطيسية والجاذبية ، كلها حقائق غير منظومة بالنسبة لموقف الدارس ، كالفنان تماما بالنسبة لمن يشاهد أو يدرس الحقيقة السيكلوجية المجتمع .

ولقد حاول دوركايم أو يؤكد تلك النظرة الوضعية في كتابيه المصهورين " تقسيم العمل " و " الاتحار " ، حيث يحسب التضامن الاجتماعي Social Solidarity ، باستخدام الطريقة العلمية ، ودرس ظاهرة الإتحار طبقا لمناهج الاحصاء ودراسة معدلات الاتحار ومقارنتها طبقا لاختلاف الزمان والمكان ، كما أتبع دوركايم في دراساته تلك ، عتلف الاجراءات الميثودولوجية ، باستخدام مناهج الاستقراء والتعميم ، ومنهج التفهيد الملزم أو المصاحب Method of Concomitant Variation كي يستخرج تلك الحقائق الهامة ، عن طبيعة المجتمع كحقيقة نفسية وجمعية .

ولقد أكد كل من كارل يونج Carl Jung ، و د سيجموند فرويد Sigmund Freud ، وبخاصة في كتابه " الطوطم والتابو Totem and Taboo " وهما من كبار علماء النفس - قيمة المحتوى الاجتماعي Social Content ووجوده في مستوى شعور الانسان الفرد ، كما يوجد أيضا هذا المحتوى الاجتماعي فيشتمل ويمكن في المستوى اللاشعوري للانسان الفرد .

ولا شك أن أساطين علم النفس ومن أمثال هذين العالمين وغيرهما قد أسهموا إلى حد بعيد في إقامة نظرية منهجية هامة ، حيث يعبر منها " علم النفس " كي يشب إلى ميدان ، علم الاجتماع . ولقد استفاد دوركايم إلى أبعد الحدود ، من هذه

الدراسات البيكولوجية ، وبخاصة فيما يتعلق بفكرته عن « الشعور الجمعي » (١) .
 وجملة القول — لقد رأى دور كايم ، انه ليس هناك أية صعوبات منهجية ،
 تمنعنا من دراسة « الشعور الجمعي » ، دراسة وضعية ، حين يطبق عالم الاجتماع
 نفس المناهج المتبعة في العلوم الطبيعية ،
 ولقد حدد دور كايم في كتاباته المبكرة ، مختلف مبادئ علم الاجتماع في دراسات
 متخصصة ، مثل علم الاجتماع الاقتصادي ، والقانوني ، وعلم الاجتماع الديني
 والأخلاقي ، وعلم الاجتماع المرضي *Pathological Sociology* أو علم
 الاجتماع الجنائي *Criminal* ، وهو يبحث من مباحث علم الاجرام *Criminology* ،
 وكل هذه اشكال متخصصة لمبادئ علم الاجتماع التي تبحث مختلف الوظائف
 الاجتماعية *Social functions* لاساق البناء الاجتماعي ، كما يتوزع هذه الاشكال
 جميعا ، علم الاجتماع العام *General Sociology* ، وهو يبحث توكيديا
 وتأليفيا لمختلف نتائج الفروع المتخصصة لمبادئ علم الاجتماع ، التي تهدف جميعها
 نحو الدراسة المتكاملة لطبيعة « الشعور الجمعي » *Collective Conscience* ،
 والتصورات الجمعية ، وتعد دراسة علم الاجتماع العام ، دراسة على درجة
 عالية من التجريد ، حين تكشف عن الخصائص العامة لطبيعة الحياة الاجتماعية ،
 بعد تجريدها عن ملامحاتها الحسية .

التصورية الدور كايمية للجتمع :

ذهب دور كايم إلى أن أي تفهيم يطرأ على العالم الفيزيقي ، إنما يرجع إلى
 مدى « التفاعل *Interaction* » القائم بين أجزائه وأقسامه . وأن التفهيم هو

(١) Ibid : p. 42.

عملية تلقائية Spontaneous Process ؛ تنجم عن ظروف أو شروط التفاعل
الذاتي البناء الفيزيقي ؟

وأقد قام دوركايم ، بتطبيق هذه الحقيقة التفسيرية على العالم الاجتماعى
حيث أن التصورية الدوركايمية للمجتمع . Durkheim's Conception of Society .
إنما تنلخص فى أن المجتمع هو حقيقة جمعية ، تستند فى أصولها إلى شروط التفاعل
بين الأفراد Individuals .

وبما يؤكد حقيقة التماثل المتبادل بين المهور الفردى والجمعى ، يقرر دوركايم
أن كل فرد ، فى المجتمع ، إنما يسير من الضمير ، نحن ، ، بمعنى أن
والأنا ، الفردية ، إنما تمتزج كلية مع ونحن ، الاجتماعية The Social we (١) .

فالحقيقة الجمعية إنما تتميز بالخصائص والصفات التى تسمو على الحقيقة الفردية ،
على اعتبار أن الحقيقة الجمعية ، إنما تعبر عما فوق الفردى extra-individual .
فالمجتمع إذن هو ذلك الكل المعقد Complex whole الذى يسمو فوق الأفراد ،
والفرد أو الشخصية الفردية ، هى فى حقيقة أمرها من نتاج ذلك الكل المعقد ،
الذى هو المجتمع .

حيث يولد الإنسان الفرد ، ليجد أمامه سائر الاطارات الفكرية ، وبخلاف
أساليب العمل وأنماط السلوك ، التى ينبئ أن يتبعها فى حياته الاجتماعية .
كما ينبئ أن يعمل الفرد وفق معايير المجتمع ، وأن يتأثر - مع سائر الظواهر التى
تمارس ضغطاً أو قهراً إجتماعياً ، كما تمارس الظواهر الجوية ضغطاً فيزيقياً -

(1) Tiryakian, Edward., Sociologism and existentialism.,
Princeton Hall, 1962. p. 22

مادراً عن العالم الطبيعي .

ولم يتفق دوركايم مع مراهم المدرسة الانجليزية ، في العقد الاجتماعي Social Contract ، تلك المدرسة الفلسفية الاصل ، والتي يترجمها د توماس هوبز Hobbes ، و د جون لوك Locke ، ، لانها تنكر النزعات الجمعية الكامنة في روح المجتمع .

فالحقيقة الاجتماعية ، هي ظ . اهرة سيكولوجية جمعية Collective Psychological Phenomenon تتخذ اشكالا متباينة ، خدلال سائر العصور والمجتمعات . بمعنى أننا نستطيع أن نؤكد وجود ظروف مختلفة من اشكال الحقيقة الاجتماعية ، التي يمكننا دراستها في مناهج العلوم الطبيعية ، كالمساعدة والتحليل المقارن Comparative analysis ، تلك المناهج الوضعية التي تكشف عن الكثير من الاشكال والتأرجح الاجتماعية ، فليس هناك حل الاطلاق ، مجتمعياً عالمياً أو كوكبياً .

ونحنأما — نستطيع القول ، أن دوركايم في مذهبه السوسيولوجي ، إنما يتابع منهجاً عقلياً اتسمت به المدرسة الفرنسية في الفلسفة منذ د رينيه ديكارت Descartes ، ، حيث يعيد دوركايم في كتاباته بوضوح ، إلى متابعة أصحاب النزعة العقلية Rationalism ، وبخاصة في كتابات القرن السابع عشر ، تلك التي تنقسم بالوضوح والتدين ، ، والتي ترفض كل ما هو مبهم وغامض . فجاء كتاب دوركايم عن قواعد المنهج في علم الاجتماع ، قريباً

بمعنى من المعاني من المقال الديكارتي المفسر - دور ، وأعنى به ، الماثل
عن المنهج Discours de la Méthode ،

مناقشة وتعقيب :

لقد نظر دور كايم إلى الظواهر الاجتماعية وعالمها ، حل أنها أشياء
اجتماعية ، كما حاول معالجتها على أنها أشياء يمكن النظر إليها من الخارج . وفي
الواقع أننا لا نعرف طبيعة تلك ، الفيزيائية ، التي يصفها علم الاجتماع على معالجته
الظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟ ما يعنى به دور كايم ، ظواهر الأشياء
كما هي في ذاتها ؟ أم أنها ظواهر تلك الأشياء أو الموضوعات الظاهرة ، كما
تجلى وتبدو أمام حسنا ؟ .

إننا ينبغي أن لا نأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدور كيمي
الغامض ، إذا أننا لا يمكن أن نتصور شيئية تلك الظواهر ، .. فالظواهر
في حقيقة أمرها ليست أشياء أو شيئية بالأشياء .

حيث أن تصوراتنا للأشياء ، هي بلفة كانت ، أما تصورات ترتبط
بالأشياء على العموم Choses en général ، وإنما تتعلق تصوراتنا بالأشياء
كما هي في ذاتها Choses en soi وهذا هو الاستعمال الكانطي للمفكرة
الظواهر Phénomènes ، (١) .

(1) Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Press
Univers de France, Paris 1950. P. 217.

ولقد رفض الوضعيون ومنهم علماء الاجتماع ، فكرة في- ام عالم الاشياء كما هي في ذاتها ، كرفضها كانط ، فبالرغم من أنه يقرر وجود الاشياء كما هي في ذاتها ، الا أنه اخربها من دائرة البحث التراسندنتيالى في المعرفة .

حيث أن موضوعات الاشياء كما هي في ذاتها ، ليست من قبيل المعطيات *Donnés* الحسية ، كما انها ليست قائمة في مجال الحدس الحسى . ولما كان الشيء في ذاته ليس قائما في التجربة الحسية ، فإذا يعنى دور كايم ، بذلك الشئىة الظاهرة ؟ أو تلك الظواهر الاشياء ؟ . فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ، كما انها ليست في نفس الرتبة ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا أمام الحس .

يقول دكولنجوود Collingwood : « إن مبدأ شئىة الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعى ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه أيضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعنى ان عالم الاجتماع ليس الامجرد مشاهد الوقائع والظواهر التى يعرض لها بالوصف (١) .

ومعنى ذلك أن يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفى ، فلا يحق له التفسير أو حتى المقارنة . وبذلك فاننا اذا ما أخذنا مبدأ معالجة الظواهر على أنها اشياء ، جعلنا نتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا لظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا الفهم ، هو مجرد والمشاهد السلبى ،

(1) Collingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon, Oxford, London. 1946. P. 96

فلا يبدو أمامه من أحداث أو ظواهر ، وهذا مالا يوافق عليه علماء الاجتماع أنفسهم ، إذ أن غاية العلم هي التفسير ، كما أن علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

وأغلب الظن ، أن دور كايم بنوعه الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون أن يتعمقها ويسبر غورها . وهنا ينبغي أن نميز بين مبدأ التفسير ومبدأ الفهم ، فمن المعلوم لدينا أن التفسير يتصل بتعليل التساميع والوقائع والظواهر ، أي أن التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر.

على حين أن الفهم ، يتصل بإدراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الإنسان أن يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانه إما ليست أشياء خارجية مستقلة ، بل هي مرتبطة بالإنسان متعلقة بإرادته وعقله وفلسفه .

كما أن عالم الاجتماع هو بالضرورة ، إنسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لا يستطيع أن يعيش كآلهة أبيقور ، فيما بين الموائم ، ومعنى ذلك أننا مازلنا بعيدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١) .

وإذا كان دور كايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » أن يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فإنا نجد أن علم الاجتماع في ميسس الحاجة - حتى يستقيم علماء - إلى توحيد مصطلحاته في لغة علمية مذبذبة .

(١) Cuvillier, A., Introduction à la Sociologie, Collec. A. Colin
Paris, 1949. P, ٩0

د - الانتحار كدراسة سوسولوجية وضعية :

قلنا إن المنهج السوسولوجي على العموم ، إنما يستند إلى المبدأ الأساسي
Comme des Choses القائل بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء
بمعنى أننا ندرس هذه الظواهر على أنها حقائق خارجية External ، صدرت
إلينا من الخارج .

وسنحاول الآن أن نستعرض دراسة دور كايم لظاهرة الانتحار ، باعتبارها
دراسة تطبيقية ، حاول بها دور كايم أن يطبق قواعد المنهج الوضعي في « - لم
الاجتماع ، ولقد بدأ دور كايم دراسته حين حدد ظاهرة الانتحار بهذا السؤال :...
ماذا نقصد بالانتحار ؟ وما المقصود بهذا المفهوم ؟ وكيف يمتزج الانتحار
ظاهرة اجتماعية ؟ »

يمكننا أن نحدد مفهوم الانتحار إستناداً إلى كل الحالات التي تندرج تحت
هذا المفهوم ، ونطبق تلك الحالات ، على كل حالات الموت الناجمة بطريقة مباشرة
Direct أو غير مباشرة Indirect ، سواء بال فعل السلبى أو الإيجابى المخصص
المتنحر ، الذى يعرف تماماً ما ينجم عن اتخاذ هذا الفعل .

ولما كان الانتحار ظاهرة فردية خالصة ، على اعتبار أنها تنجم عن سلوك
أو فعل فردي Individual action ، خالص ، فقد يبدو لنا لأدرك وعة ، أن
هناك عوامل أو أسباب فردية Individual factors تفسر سلوك المتنحر أو
فعله ومن ثم تبدو ظاهرة الانتحار على أنها ظاهرة سيكولوجية تربط دواستها
أصلاً بميدان السيكلوجيا Psychology ، حيث يتفرد علم النفس وحده يبحث
وتحليل دوافع الانتحار كظاهرة فردية .

ولسكننا إذا ما شاهدنا وجود أو تكرار أوتواتر لحالات انتحارية في

مجتمع معين بالذات ، وفي فترة محددة من تاريخه ، فالتنا يمكن النظر إلى الانتحار
لا كظاهرة فردية يدرسها علم النفس ، ولكننا سوف ندرس الانتحار في تلك
الحالات المتواترة على أنه ظاهرة جمعية يبالغها علم الاجتماع .

حيث أن هذا التواتر أو الحالات المتكررة التي تزيد من معدل الانتحار، إنما
ينجم أصلاً عن حالة الكل الجمعي *Collective Total* ولا يمكن بحال من الأحوال
أن ينجم هذا التواتر عن حالات جزئية مستقلة ، حيث أن الزيادة في معدل
الانتحار إنما لا تصدر بحال عن مجرد حالات فردية مستقلة .

فالانتحار كظاهرة اجتماعية ينجم أصلاً عن الكل الجمعي الذي يفسره الواقع
الجمعي *Collective Reality* ، مما يؤكد أن ظاهرة الانتحار كما تعالج في ضوء
علم الاجتماع ، يمكن اعتبارها ظاهرة قائمة بذاتها *Sui-generis* ، لها وحدتها
المستقلة الصادرة عن المجتمع ، والخاضعة لطبيعة الظروف والأحوال الاجتماعية
التي ينهض بدراستها علم الاجتماع . وبذلك يمكننا أن ندرس ظاهرة الانتحار،
في ضوء الظروف والمواقف الجمعية الكلية ، التي تنجم عن إبطاء الحياة الاجتماعية
Rhythm of Social life ، ومعدلات الزواج والطلاق ، وظروف الأسرة
وأحوال الاقتصاد الاجتماعي ، وحالة الاستقرار الاجتماعي والعسكري والحربي،
كل هذه عوامل سوسيولوجية خالصة ، وقد تنفرد معدلات الانتحار من سنة إلى
أخرى إستانداً إلى دراسة درجة التماسك الجمعي من زاوية القيم الأخلاقية والتسكك
بشعائر الدين ، وحالة الأمن والسلام أو حالة الحرب والصراع . وكلها عوامل
أساسية لها خطرهما في تحديد وقياس معدلات الانتحار في أي مجتمع
من المجتمعات .

وقد تؤدي التغيرات البنائية العميقة التي تطرأ على حياة المجتمع ، إلى زيادة

واضح في معدلات الانتحار . انظروا لعدم التكيف الناجم عن شدة التغير الاجتماعي
Social Change على اعتبار أن أية فترة فجائية تطرأ على حالة وتوازن المجتمع
social Equilibrium ، إنما يكون لها صداها في تغير المعدلات الإحصائية
الخاصة بظاهرة الانتحار .

ولما كان ذلك كذلك — فإن معدلات الانتحار إنما تتغير وتتطور من آن
إلى آخر ، طبقا لمرور موجات اجتماعية معينة بالذات تتتابع من حين إلى حين ،
حيث تطرأ على سطح المجتمع بعض الحركات التفتنجية ، التي تظهر ثم تتوقف
لكي تبدأ ثانية ، وبالتالي تتذبذب معدلات الانتحار طبقا لم — هذه الموجات
والظروف الاجتماعية .

ومن الأمثلة المشهورة في التاريخ ، لظهور هذه الموجات ، ما نلاحظه في
مجرى أحداث أوروبا سنة ١٨٤٨ ، حين صمدت أوروبا موجة هارمة من الفتن
الإجتماعي تلك الموجة التي اجتاحت كل المناطق في شمال ووسط أوروبا ،
وبخاصة في الفترة ما بين عامي ١٨٥٠ — ١٨٥٣ . كما ظهرت موجة المائيسية
مشهورة وبخاصة بعد قيام الحرب التي نشبت سنة ١٨٦٦ ، ولقد اجتاحت
فرنسا موجة مشابهة سنة ١٨٦٠ إبان قيام الحكومات الفرنسية المتسلطة
والنوسمية .

ولقد عانت إنجلترا الكثير سنة ١٨٦٨ وبخاصة بعد الثورة التجارية المشهورة
نتيجة لحركة قيام المعاهدات التجارية . كما بدأت حركة جديدة بعد حرب سنة
١٨٧٠ ، والتي مازالت آثارها باقية في أوروبا حتى الآن .
ومعنى ذلك — فإنا نجد أن الانتحار ظاهرة تاريخية ، تتأثر بالاحوال
والظروف الاجتماعية والتاريخية ، حيث نجد أن لكل مجتمع من المجتمعات ولكل

فترة من فترات التاريخ ، درجة من درجات الميل للانتحار ، تزيد أو تنقص ، تماما كما تزيد وتنقص درجة الحرارة عند الكائن العضوى .

وتقاس درجة القعدة النسبية لذلك الميل الانتحارى ، بإيجاد النسبة بين العدد الكلى لحالات الوفاة الإرادية Voluntary death ، وعدد السكان وبخاصة في فئات العمر age والجنس Sex .

ولسوف نطلق على هذه الصيغة العددية ، اسم -ة الوفيات بين المتحررين . Rate of Mortality through suicide .

وتعتمد هذه النسبة على العدوم ، استنادا إلى نسبة سكانية ، تحددها بالمليون أو مائة ألف من السكان .

وهناك دوافع عامة للانتحار ، ومنها الدوافع السيكلوجية التى يدرسها عالم النفس ، ومنها أيضا الدوافع الكويبة التى يدرسها أيضا عالم الجغرافيا . ومن الدوافع السيكلوجية للانتحار عوامل الوراثة Heredity والجنس race ، والحالات المرضية والاضطرابات العقلية كالحالات السيكلوباثية Psychopathic Cases ، وكلها حالات يدرسها علم نفس الشواذ Abnormal psychology ، وعلم العلاج النفسى Psycho-therapy (١) .

أما الدوافع الكويبة Cosmic Factors للنسبة للانتحار والتى يدرسها الجغرافى ، فهى عوامل البيئة الفيزيقية physical Environment والدوافع الطبيعية البحتة التى ترفع من نسبة الانتحار ، مثل طبيعة المناخ climate ، ومعدلات درجات الحرارة Temperature فى مختلف الفصول ، ومعنى ذلك

(1) Durkheim, Emile., Suicide, A study in Sociology, edited with an Introduction by George Simpson, English translation,

أن درجة المدى الحرارى Degree of Latitude إنما يكون لها أثرها الحاسم في رفع أو خفض معدلات الانتحار في المجتمع ، فقه تزداد نسبة الانتحار في الهند تحت وطأة الشمس الحارقة (١) .

ومعنى ذلك أن العوامل النفسية والدوافع السيكولوجية ، إنما يكون لها أثرها في تحديد درجة الميل الانتحارى Suicidal tendency ولكن ليس هذه العوامل هي العوامل الحاسمة في خفض أو زيادة شدة الميل الانتحارى ، أو الباعث على الانتحار ، فهناك دوافع اجتماعية خارجية extra-social factors وهي أكثر أهمية من الدوافع السيكولوجية والكيفية . فلا ترتد العوامل الاجتماعية إلى مجرد التركيب النفس عضوى Organio-psychic للأفراد ، أو إلى عوامل تتعلق بطبيعة البيئة الفيزيقية . وإنما ترجع هذه العوامل الخارجية ، إلى الأسباب الاجتماعية البحتة ، التى تسبب الانتحار كظاهرة جمعية collective phenomenon . ففى سنة ١٨٥٦ حتى سنة ١٨٧٨ ارتفعت معدلات الانتحار في فرنسا إلى درجة ٤٠٪ وذلك نظرا لطغيان الحكومات وسلطانها .

ولقد صاغ دور كايم ثلاثة أشكال الانتحار ، تلك التى صدرت بدوافع الأنانية ، Egoistic ، و النهرية Altruistic ، ، وأخيرا نجد نمطا انتحاريا ثالثا يسمى Anomic ، وهو ذلك الانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليها . ومن هنا تزداد حالات الانتحار حين تنكسر

(١) Ibid, pp 104.

المعايير الجمعية *Group norms* وتتعلم عناصر الضبط الاجتماعي (١) .

والانتحار الإلحائي *egoistic suicide* ، يتمثل في المثال الآتي الذي اشتهر به دور كايم ، وهو يبين أثر الدين والمعتقدات الدينية في تحديد نسبة الانتحار . فلقد وجد دور كايم أن المجتمعات الكاثوليكية *atholic* ، مثل أسبانيا والبرتغال وإيطاليا ، تقل فيها معدلات الانتحار إلى درجة تلفت النظر ، بينما تبلغ معدلات الانتحار أقصاها في المجتمعات البروتستانتية *Protestant* في بروسيا *Prussia* وسكسونيا *Saxony* ، والدانمارك *Denmark* (٢) .

فلقد بلغت نسبة الانتحار المرتفعة في المجتمعات والدول البروتستانتية إلى أقصاها ، حيث بلغ متوسط الانتحار في المليون ، نحو ١٩٠ حالة بمعنى أنها تصل إلى ١٩٠ حالة انتحار في كل مليون من سكان هذه المجتمعات ، بينما بلغت نسبة الانتحار في المجتمعات والدول الكاثوليكية ٥٨ حالة بين كل مليون كاثوليكي ، كما بلغت أداماها في المجتمعات الكاثوليكية اليونانية *Greek Catholic* ، حيث وصلت إلى ٤ حالة بين كل مليون كاثوليكي .

وأما هذه النسبة المنخفضة في المجتمع اليوناني الكاثوليكي ، لا ترجع إلى عوامل الدين ، حيث تختلف حضارة اليونان عن غيرها من الحضارات الأوروبية ،

(1) Ibid :p. 59

وأنظر أيضا :

Matilda, White Riley., Sociological Research, New York, 1963
p. 386.

(2) Durkheim., Emile, Suicide., p.152

فتباين من حيث المستوى الخلقي والعقل كما تنباين من حيث الثقافة *culture* التي قد تكون العلة في انخفاض درجة الميل الإلتحاري بين اليونان الكاثوليك .

ومعنى ذلك أن النزعات الكاثوليكية *catholicism* والبروتستانتية *protestantism* إنما يكون لهما جدعا أرها في تحديد درجة الميل نحو الإلتحار . ولعل السبب في انخفاض نسبة الإلتحار في مجتمعات إسبانيا والبرتغال ، إنما يرجع إلى بعد المسافة بين هذه المجتمعات ، وبين ألمانيا ، ويمكننا أيضا تطبيق المنهج المقارن بصدد الإلتحار ؛ بين النزعة الكاثوليكية والبروتستانتية بين أفراد المجتمع الواحد .

ففي ولايات ألمانيا الكبرى نجد أن بافاريا *Bavaria* أقلها درجة في معدلات الإلتحار ؛ حيث وصلت هذه النسبة سنة ١٨٧٤ إلى ٩٠ حالة إلتحار بين كل مليون مواطن ، بينما ارتفعت نسبة الإلتحار في بروسيا *Prussia* من سنة ١٨٧١ حتى ١٨٧٥ إلى ١٢٢ حالة بين كل مليون بروسيا ، وفي دوقية بادن *Baden* ارتفعت نسبة الإلتحار إلى ١٥٦ بين كل مليون ، وفي سكسونيا *Saxony* وصلت نسبة الإلتحار إلى ٢٠٠ حالة بين كل مليون سكسون (١) .

ويرجع السبب في انخفاض نسبة الإلتحار في بافاريا إلى زيادة نسبة الكاثوليك بين البافاريين ، حيث تصل نسبة الكاثوليك في بافاريا في ذلك الوقت إلى ٧١٣٢ في كل ألف من مواطني بافاريا . كما تتركز حالات الإلتحار في بافاريا بين البروتستانت دون الكاثوليك .

ولعل العلة الأساسية في زيادة نسبة الإلتحار بين البروتستانت عنها بين الكاثوليك ، هي أن الديانة البروتستانتية تؤمن أصلا بحرية الفكر ، وتؤكد الفردية

(١) Ibid : p. 158.

individualism ، وتدعم حرية الروح الفردى ، حل العكس تماما من تعاليم الديانة الكاثوليكية التي تؤمن بروح المحافظة ، والفكر بظاهر التقاليد والشعائر الكلاسيكية للدين المسيحى . الأمر الذى أغرق الحياة الكاثوليكية بالكثير من صنوف المعتقدات وألوان الشعائر ، التى رفضتها النزعة البروتستانتية يوم صرخ مارتن لوتر فى وجه الكنيسة الكاثوليكية محتجا ومعلنا الاعتراض .

ولكن فيما يتعلق بدراستنا لظاهرة الانتحار فى ضوء الدين البروتستانى ، نجد أن النزعة البروتستانتية لا تؤمن بظاهر الشعائر ، مما أدى إلى قلة الشعائر البروتستانتية ، بل وتحديد المعتقد والسلوك البروتستانى . الأمر الذى نجم عنه ضعف واضح فى درجة الإلتزام أو التماسك الإجتماعى ، بانتهاز الحرية الفكرية وتأكيد الفردية ، مما هدم روح المحافظة والتضامن الإجتماعيين ، فظهرت بوادر التفكك والتدخل واضحا بين البروتستانى ومجتمعه .

حيث أن المجتمع لا يتماسك أو يترايط إلا بفضل الدين ، كالأيوبيد المجتمع أصلا إلا على أساس الإيمان الجمعى collective credo ، وكلما تركز هذا الإيمان ، كلما ازداد المجتمع تضامنا وتماسكا .

فالتضامن الإجتماعى لا يصدر عن مجرد تبادل المنافع والخدمات فهذه رابطة دنيوية temporal bond تنسم بالتهفد والصدورة ، ولكن الرابطة الدينية أقوى وأكثر ديمومة وثباتا ، حيث أن الدين يركز أبلى العواطف حول البناء الجمعى ، ويربط بين الأفراد كأنهم فى بنىات مرصوص يشد بعضهم بعضا ، استنادا إلى تعاليمه وشعائره . فبوجد الدين بين الناس ، حين يحدهم أسلوب الفكر والعدل . ونحن نطبع الناس بطابع اجتماعى أكثر ثباتا ويصوغهم فى قالب

محدد بالذات حيث يحدد الدين أهدافا مشتركة تتطابق وتتضافر به بمقننات عقل
المؤمنين وعواطفهم . ومن ثم يربط الأفراد في قوة وفي لياح ، بنفس القوة
والثبات والانسك الذي يربط بين أجزاء النسق المذهبي الديني نفسه . ومن هنا
يتناسق الأفراد في المجتمع ، بنفس التماسك الذي تنظم به العقيدة المذهبية
الدينية ، وكما ازدادت أجزاء العقيدة المذهبية تماسكا ، كلما ازدادت ارتباط المؤمنين
ترابطا وتآلفا ولبانا .

وما يعيننا من كل ذلك — فيما يتعلق بظاهرة الانتحار في ضوء هذه
المفارقات بين العقيدة المذهبية الكاثوليكية من جهة ، وبين الديانة البروتستانتية
من جهة أخرى . نحدد أن الملة الكاثوليكية — في رسم دور كايم — في زيادة
معدلات الانتحار بين أصحاب النزعة البروتستانتية ، عنها بين أصحاب العقيدة
الكاثوليكية ، حيث يرجع السبب إلى الترابط بين مختلف الشعائر والطقوس
الكاثوليكية ، كما أن التلاحم والإسجام بين أجزاء النسق المذهبي الديني
الكاثوليكية ، نهدما جيما أكثر تماسكا وتكاملا ولبانا ، من تلك التي نهدما
لدى أصحاب الكنيسة البروتستانتية .

ولما كان ذلك كذلك — فقد ظهرت نسبة الانتحار أكثر وضوحا وازدادت تفاها
بين الفئة البروتستانتية ، التي هي أقل تماسكا والتحاما وترابطا عما نهدما في الفئة
الكاثوليكية (١) . فكلما ازدادت درجة التضامن الاجتماعي Social solidarity
ازدادت وظهرت معالم الوحدة والانسك ، وكلما اشتدت حالة الوعي الجمعي

(1) Riley; Matilda White., Sociological Research, New York,
1963, P. 398

المربط أصلاً بالانتماء الوجودي المتصل بالمجتمع مع الانخراط الإصلي التماسك
بشأن الحياة الجمعية ، كلها قلت نسبته الانتحار .

وارتكازاً إلى هذا الأساس ، فقد كانت نسبة الانتحار بين غير المتزوجين
والعزاب والأرامل ، أكثر منها بين المتزوجين . على الرغم مما أكدته الإحصاء
الفرنسي في الفترة ما بين سنتي ١٨٧٣ ، ١٨٧٨ ، أن معدلات الانتحار بين المتزوجين
بلغت ١٦٣٤٦ ، وهي نسبة أكثر بكثير من نسبة الانتحار بين غير المتزوجين ،
لكن وصلت إلى ١١٧٠٩ . الأمر الذي يؤكد لنا الوجهة الأولى أن متأهب الأسرة
ومشكلات الحياة الزوجية تزيد من فرص الانتحار ، حين يفقد الإنسان الأمل ،
ويظل غارقاً في حالات بأسه وقنوطه نظراً لوجود الصعوبات الأسرية والمشكلات
الاقتصادية والسيكولوجية التي تعترض طريقه .

لقد كان هذا التفسير المبنيّ التصرّح ، هو أحد الاحتمالات الأولية لدراسة
ظاهرة الانتحار ، نظراً لسهولة النسبية لحياة الأعراب ، ونظراً لعدم تعدّد
المستويات بالنسبة لهذه المتزوجين .

ولكننا إذا حاولنا الدقة والتمعن ، لوجدنا أن إحصاءات غير المتزوجين ،
تدخل فيها الكثير من العناصر الخارجة عن نطاق الدراسة ، فيدخل في نطاق غير
المتزوجين مثلاً : صغار العبيبة ممن يقل سنهم عن ١٦ عاماً ، بينما تكون النسبة
العمرية بين المتزوجين هي أكثر من ذلك بكثير (١) .

وبالتالي فلا تصحح نتائج الإحصاءات الفرنسية نهائية ومطلقة ، حيث إزديادات
نسبة الانتحار بين المتزوجين هنا بين غير المتزوجين ، وذلك يرجع للسبب

(١) Ibid . p. 894.

المباشر الأساسى ، وهو ضاآة نسبة الانتحار بين من يقل سنهم عن ١٦ عاما ،
على الرغم من أنهم يدخلون فى نفس الوقت فى عدد غير المتزوجين

ولكى نزيل هذه الصعوبات الاحصائية ، علينا أن نقوم باحصاءات عمرية
لمعدلات الانتحار ، حيث أننا نحدد ضاآة نسبة الانتحار بين من تقل أعمارهم عن
١٦ عاما نظرا لحداثة سنهم ، لا لكونهم غير متزوجين ، ولا يتعلق هذا الأمر
بالتالى ، بدراسة معدلات الانتحار بين المتزوجين وغير المتزوجين .

ولكى نزيد المقارنات العلمية الصحيحة ، علينا أن نلتزم بالاحصاءات العمرية ،
حتى تصبح المقارنة أكثر موضوعية ودقة ، فإذا ما درسنا معدلات الانتحار ،
بين المتزوجين وغير المتزوجين ، لمن تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة ، أى أننا حين
نقارن بين فئات عمرية وفئات زواجية فى نفس الوقت ، لوجدنا أن نسبة
الانتحار بين من تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة من غير المتزوجين ، أكثر منها بين
من تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة من المتزوجين فى الفترة ما بين عامي ١٨٦٣ و ١٨٦٨ ،
بلغت معدلات الانتحار فى فرنسا ، ١٧٣ حالة انتحار بين كل مليون شخص أعزب
تزيد أعمارهم عن ١٦ عاما ، بينما بلغت نسبة الانتحار ١٥٤ حالة بين كل
مليون من بين المتزوجين ، من تزيد أعمارهم عن ١٦ سنة .

ومعنى ذلك أن نسبة المتحررين بين المتزوجين ، أقل بكثير من نسبة المتحررين
بين غير المتزوجين (١) .

(١) Durkheim, Emile., Suicide., Routledge & Kegan Paul
1952 P. 172

ومعنى ذلك أن الإحصاءات قد تفتت رأيا على عقب إستناداً إلى دراسة الميقات العمرية ، وربطها بمدلات الاتحاد . والإحصاء الآتى إحصاء فرمى عقد فى الفترة ما بين سنة ١٨٤٨ ، وسنة ١٨٥٧ ، ويبين نسبة الاتحاد بين كل مليون شخص ، مع ربط الاتحاد بفئات العمر بين الجنسين .

فئات العمر	نسبة الاتحاد بين كل مليون
١٦ - ٢١ سنة	٤٥٣٩
٢١ - ٣٠ سنة	٩٧٣٩
٣١ - ٤٠ سنة	١١٤٣٥
٤١ - ٥٠ سنة	١٦٤٣٤

ومعنى ذلك - طبقاً لهذه الإحصاءات ، فلا تصبح نتائج الإحصاء الفرعى لسنة ١٨٧٣ ، ١٨٧٨ نهاية وصادة ، حيث يرجع فى هذا الإحصاء وزيادة نسبة الاتحاد بين المزوجين عنها بين غير المزوجين ، ترجع هذه الزيادة الحاططة ، إلى ضآله نسبة الاتحاد بين من تقل أعمارهم عن ١٦ عاماً ، على الرغم من أنهم يدخلون فى نفس الوقت فى عداد غير المزوجين . ولكتنا حين نقارن بين الفئات العمرية والزواجية فى نفس الوقت ، لوجدنا إزدياد نسبة الاتحاد بين غير المزوجين ، عنها بين المزوجين (١) .

ولقد أكدت الإحصائيات أيضاً أن نسبة الاتحاد بين المزوجين الذين انجبوا أطفالاً أقل بكثير من نسبة الاتحاد بين من لم ينجبوا أطفالاً - إلا من المزوجين ، على إعتبار أن موقف من ينجب أطفالاً هو أكثر ميلاً وتماسكاً من

مواقف من لم ينجب . حيث أن درجة التضامن الاجتماعي تكون أعلى بكثير في تركيب الأسرة ذات الأطفال ، من الأسرة التي تتألف فقط من زوجين وإثنين دون إنجاب . وكلما زاد عدد الأطفال في الأسرة كلما قلت درجة الانتماء بين المتزوجين ، أي أن نسبة الانتماء بين الأزواج الأكثر أطفالاً أقل بكثير من نسبة الانتماء بين الأزواج الأقل عدداً في إنجاب الأطفال^(١) .

وخلاصة القول - يمكننا أن نعلن أن - دلات الانتماء تتباين وتختلف طبقاً لاختلاف درجة التكامل السياسي ، وشدة الترابط العائلي والديني في أي مجتمع من المجتمعات . وكلما ازدادت درجة التضامن والتناكسك في المجتمع كلما قلت وحدة الانتماء ، وكلما ازدادت وحدة النزعات الفردية individualism في المجتمع كلما ازداد الميل الانتماء ، حيث لا تستطيع شخصية الإنسان الفرد ، أن تنسجم مع مواقف وظروف البناء الاجتماعي ، كما لا تتمكن في نفس الوقت من التكيف مع مقتضيات البناء أو أن ترتقى إلى فهم الشخصية الجمعية Collective personality .

ويوضح من كل ذلك أن ظاهرة الانتماء تفسرها عوامل اجتماعية حين تنتشر عناصر التفكك والانحلال وعدم التكامل malintegration في البناء الاجتماعي ، بمعنى أن معدلات الانتماء تتأثر إلى حد بعيد بالجوانب المجتمعية Societal . حيث تقل نسبة الانتماء إلى الزيادة المستمرة ، كلما ازدادت القيم الانتماء والنزعات الفردية ، التي تفصل الفرد وتمزقه عن الانخراط في المجتمع .

بمعنى أن دور كاهن - يسلم بوجود علاقة إقران سلبية بين نسبة الانتماء

(١) Ibid p. 899.

من جهة ، والنكامل المجتمعي Societal integration من جهة أخرى . فافترض دور كايم أنه طبقا لهذه المسئلة ، كلما قلت درجة النكامل المجتمعي ، كلما ازدادت نسبة الانتحار .

وختاماً - لقد حاول دور كايم لتأكيد هذه الدراسات أن يستخدم مناهج الاحصاء Statistics والرياضة mathematics ، كما أنه استخدم أيضا مناهج البحث الخاصة بالتحليل الإيمبريقي empirical analysis ، وكلها مناهج ترتبط إلى أبعد حد بمباحث المنطق logic ودراسة العلاقات العلية causal relations باستخدام مناهج الفرض hypothesis ، حتى نتوصل إلى التعميم generalization والتفسير explanation .

الفصل الرابع الزمان والمكان

أ - تمهيد

ب - الزمان المجرى

ج - مقولة المكان

د - الأسس الاجتماعية للفكر

هـ - تعقيب

أمهيد ١

يمكننا أن نتساءل - ما هي المقولات Categories ؟ وماذا يقصد بها الفلاسفة ؟ وكيف يتفهمها علماء الاجتماع ؟ ولماذا حدّس علم الاجتماع أصولها ومصادرها ؟

وللإجابة على تلك المسائل - نقول إن مقولات الفلاسفة ، هي مجموع المبادئ الأساسية التي توجد في العقل الإنساني ، والتي لا يستطيع الفكر بدونها أن يعمل ولقد عرف كائط ، Kant ، المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية لفهم الخاص ، وهي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية لفكر. كما عرف لالاند ، Lealand ، المقولات في قاموسه الفلسفي بأنها المبادئ العامة والأساسية التي اعتاد الفكر في الرجوع إليها ، حين يحدد عناصر الأشياء ، من حيث أنها القوانين الأولية للمعرفة على ما يقول ديتونيه Renouvier .

فالمقولات بهذا المعنى - هي تصورات أو مبادئ عامة لفكر ، وقد حاول علماء الاجتماع أن يعملوا منها رواسب إجتماعية رسيبت في ذهن الإنسان بتأثير التجارب الإجتماعية والتاريخية التي مر بها الإنسان منذ تكوينه للجماعات الأولى وأصبح العقل الإنساني بهذا المعنى نتاجا لتاريخ الاجتماع ، حيث يقوم العقل عند هربرت سبنسر ، Herbert Spencer ، بوظيفة حيوية ، كما أصبح الوراثة الاجتماعية هي قانون الحياة (١) .

(١) Séailles, Gabriel, & Paul Janet, Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Écoles, Quatrième Édition Paris . 1928. p. 163.

وليست المقولات عند دوركايم ، مجرد تركيبات مصطنعة كما أنها ليست من معطيات الفهم أو الوجدان ، على ما يرى دكانط ، و د برجمون ، ولكنها أدوات ، الفكر التي صدرت عن حركة التاريخ ، والتي استعارها الفكر الانساني عبر القرون عن طبيعة الحياة الاجتماعية .

ومن ثم يصبح التاريخ عند دوركايم ، والتاريخ الاجتماعي بالذات (١) ، هو السبيل الوحيد الذي نستطيع بفضل أن نستر على الأصول الأولى التي صدرت عنها مقولات الفكر . وتلك الأصول الأولية والمصادر البدائية ، هي ممتلئة عند دوركايم ، بالانماص الاجتماعية ، مشحونة بالصور التي وردت من عالم المجتمع .

وما يضينا من كل ذلك هو أن المقولات في عرف الفلاسفة ج - ق ، هي الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وأفكارنا ، وهي الوسائل العامة التي يفهم فكرنا في إطارها كل معارفه المختلفة وأحكامه المتباينة التي تؤلف معرفته . فأحكام الفكر أيا كانت ، إنما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، أو - ق بعمله ، كما تعبر أيضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات أشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل أحكام المعرفة . من حيث أنها إطارات الفكر المثينة التي تحيط به من كل جانب فهي مصادر ضبط الفكر ونماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل العقل .

بمعنى أن كل فكرة من أفكارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطارات الصارمة ، فتظل فيها دون أن تبرحها ، فكأننا لا نعقل شيئا لا يكون في «الآلة»

أو « في الشيء » ، كما لا نستطيع أن نفسر تتابع الأحداث والوقائع إلا في نطاق
« العلية والمعلولية » ، واستنادا إلى ذلك ، لا نستقيم للفكر فاعلية بينهما منفصل
عن المقولات .

ولا شك أن مشكلة المقولات ، تعد من أهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفات
ولذلك لم يغفل علم الاجتماع الدوركايي عن المشاركة في التمرس لتلك المشكلة .
فأسهم بصدها مساهمة تنفق ومالها من أهمية في تاريخ الفكر الفلسفي كما حاول
دوركاييم أن يحدد لها تفسيراً سوسيولوجيا بالكشف عن مصادرها وأصولها
الاجتماعية . ونظراً لما عقده علم الاجتماع الفرنسي من أهمية بصدد تلك المسألة
فقد حاول دوركايم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومدادها بقوة (١) :

« إنه توجد في جذور أحكامنا ، عدد من الأفكار الهامة التي ،
« تسود حياتنا العقلية برمتها ، وهي التي يسميها الفلاسفة منذ
« أرسطو بمقولات العقل : كالزمان والمكان ، والجنس ، والعدد ،
« والمادة ، والجوهر والشخصية وهي تطابق الخصائص ،
« العامة للأشياء » .

ولقد تتبع « إميل دوركايم » ، الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، فوجد أنها
آتية من الجاعة ، كما أنها مفيضة بمتناصرا اجتماعية وتصورات دينية ، وفي هذا
المعنى يقول دوركايم :

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de La Vie
Religieuse, F. Alcan- Paris 1912. pp. 12-13-

« ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلًا منهجيًا ، فوجدنا ،
« في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين ،
« ولذلك فهي لتاج الفكر الديني (١) . »

والدين عند دور كايم - ليس كئله شيء يتصف بكونه اتجاهيا ، والتصورات
الدينية ، إنما هي تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية . ولما كانت المقولات
ناشئة عن الدين ، فهي بالتالي تصدر عن المجتمع على اعتبار أن الدين شيء
اجتماعي « une chose sociale » .

وهذه هي المسألة الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع الدوركي
يصدد مقولات الفكر الانساني ومصادرها الدينية وأصولها الجمعية . على اعتبار
أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يشير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٢) ، ويطلق
بين الناس تيارا فكريا واحدا ، من حيث أن الطقوس والمراسم والعبادات الدينية ،
إنما هي في حقيقة أمرها أعماط من السلوك ، وأساليب من العمل ، تتجلى كظاهرة
اجتماعية يوحى من عقل الجماعة .

وإن كان ذلك كذلك - فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر
ومبادئ العقل ثمرة من ثمرات الفكر الديني ، وإذا كان الفكر الديني يعبر عن
أشياء اجتماعية ، فتصبح المقولات بالتالي ثمرة من ثمرات الفكر الجمعي .
وهكذا أراد دور كايم - منذ بداية كتابه عن الأشكال الأولية للحياة
الدينية ، أن يلقي ضوءا على نظريته في المقولات ، وأن يضيء إلى نظرية
المعرفة ، وجهة نظر اجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية ، مقولات الفكر الانساني .

(1) Ibid p. 13

(2) Ibid .

الزمان 4. معنى Le Temps Collective :

إن فكرتنا عن « الزمان » مثلا - لا يمكن فهمها ، ولا تستطيع أن تمثلها إلا إذا أخذناها بالبحث الوحي الذي يستند إلى القياس ، ولن نفهم طبيعة الزمن إلا بقياس لحظاته وتقسيم آثاته ، والتميز عنها بنسب وعلامات موضوعية كما أننا لن نتصور المفهوم الوحي للزمان إلا بتحليله وتفسيره بمختلف الدلالات والوقائع والأحداث ، باعتباره تنابعا شديدا ، والأشهر واستمرارا متتابعا للأيام والأسابيع (١) .

وهكذا لا ندرك معنى الزمن - في رأى دور كيم - إلا إذا ميزنا بين جرمياته البسيطة التي تتسأل خلال تسنجيه المتتالي المستمر ، فليس الزمان مجرد تنابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، على نحو ما يقول كاتب Kant (٢) .

ولقد تسأل - إميل دور كيم - من العلة التي تفسر ذلك التتابع الزماني ، وعن الأصل الذي يفضله حدث ذلك السياق القائم في ديمومه الزمان ، كما تسأل أيضا ، عن سر ذلك التنازع الحادث بين جرميات التسنج الزماني المتتالي ؟ وهل يرجع ذلك التنازع إلى مجرد تنابع احساساتنا وأطباعاتنا كما تجرى على صفحة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على أنها بقايا احساسات أفرغها التجرید من

(1) Ibid., p. 14.

(2) Davy, Georges., Emile Durkheim., Collection Louis - Michaud., Paris- 1927, 181.

عشواها الحسى ؟ على نحو ما يلعب دافيد هيوم David Hume ، (٢) ومن
نحوه من أصحاب المذهب التجريبي .

لقد حاول دوركايم — أن يرد على تلك المسألة التي أثارها ، وأراد أن
يكشف علة التتابع الزمني وأصله ، فذهب إلى أن هناك بلا شك حالات شعورية
تتتابع في جوف وجداننا ومشاعرنا ، تلك الحالات التي تعد جزءا مائما من ماضينا
وحاضرنا ، ولذلك قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتية هي الأصل
السيكولوجي لفكرة الزمن ... ولكن ماذا الزمان الشعوري — هو ؟ زمان
ذاتي ، وهو ؟ زمانى أنا Mon Temps ، (٣) ، هل حدد تعبير دوركايم .

أما الزمان الموضوعى — فإمعنا ؟ وما هو أصل الزمان كفكرة مجردة ؟
وكقوة غير ذاتية impersonnel ؟ وكيف تفسر حقيقة الزمان باعتباره
باعتباره إطارا عاما يثاق وجودنا الفردى ؟ وما هو الزمان العام الذى هو
زمان الإنسانية ؟

إزاء تلك المسائل المتعددة ، نشط دوركايم ، إلى الزمان كدبومة
لا نهائية لا تقطع ، كما لم يقتصر على ذلك الزمان السيكولوجى
القاصر . فرفض الحل التجريبي الذى يأخذ بالأصل الشعورى لفكرة
الزمان ، واتجه دوركايم نحو الزمان اللاهائى المطلق ، وهو زمان

(1) Hume, David, *Treatise of Human Nature*, Vol : I Ever —
yman's Library, 1989. p. 62

(2) Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie
Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 14.

كل إنسان في كل حضارة ، وهذا الزمان الكلي هو الزمان الجمعي
(١) Le temps collective .

وارتكنا إلى هذا الفهم - التفتت دوركيم إلى الزمان الجمعي ، ورفض الزمان
الفردى الذى إبتغاه د ميرم ، وذهب دوركيم إلى أن الزمان باعتباره
تنظيماً للأحداث ، وتصنيفاً للقائع ، لا بد وأن يكون مشتقاً من طبيعة الحياة
الإجتماعية ، وما يتخللها من تتابع رتيب لمختلف المظاهر والأحداث
الدينية .

حيث أن التفسيرات الزمانية ودوامها في أشهر وأيام وسنين ، لها أصلها الوثيق
بدورات إجتماعية ، كذلك المقاسبات الدينية ، كما ويصل التواتر الزمانى الجمعى
أيضاً ، بتواتر الطقوس والاحياء والشعائر الجمعية .

وعلى هذا الأساس - فإن تلك الديمومة الزمانية الذاتية التى تستمرها في
تتابع إلتطاعاتنا وإحساساتنا الداخلية ، لا يمكنها مطلقاً أن تكون أصلاً لفكرة
الزمان بمعناه المطلق أو اللانهاى ، من حيث أن تلك الديمومة الذاتية ، إنما
تؤكد فقط ذلك الإيقاع الرتيب الذى نلسه في حياتنا العمودية ، ولكنها
لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ في حياتنا الجمعية بما نمارسه من شعائر
وطقوس (٢) .

كما أن ذلك التتابع المتناسق في إيقاع حياتنا الجمعية ، إنما يشتمل بالضرورة

(1) Davy, Georges., Emile Durkheim, Collection Louis - Mich -
and, Paris, 1927. p. 129.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie
Religieuse, Paris 1912 p. 680 .

على مختلف أشكال الإقاعات الرومانية لمبانينا الفردية ، باعتبارها نتاجا لحياتنا الجمعية ، وبالتالي فإن ما تستشعره من تنابع زمانى ، إنما يعبر عن وعمرة جزئية تتردد صداها في حياتنا العمورية ، والتي هي جزء من الديمومة الكلية للحياة العمورية الجمعية .

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقى ، الزمان الاجتماعى الكلى ، الذى يتشخص في كل حالة فردية جزئية ، من حيث أن الزمان المطلق لا يتحقق وجوده إلا في حياة المجتمعات . إذ أن تاريخ العالم ليس إلا تاريخا للمجتمعات . كما أن تلك الديمومة الكلية القائمة في الزمان الاجتماعى المطلق ، لا يتحقق وجودها إلا بفضل التجدد والحركة الحادثة في مجرى الحياة الجمعية (١) .

وإن كان ذلك كذلك ، فإن فكرة الزمان ، لا تتولد عن التجربة العمورية للفرد ، وإنما تصدر عن أصل اجتماعى ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة في الحياة الجمعية ، فالتقويم الزمنى هو إذن تعبير صريح عن إيقاع الحياة الاجتماعية وما يصاحبها من مظاهر وظواهر النشاط الجمعى . وهكذا يصدر « الزمان الاجتماعى » عن تلك الديمومة الكلية الماطقة ، القائمة في حياة الجماعات .

ولقد تابع « هوبير ، و « موس ، هذا الاتجاه الدوركىمى ، وقال بالاصل الدينى والسحرى لفكرة الزمان . والتنت « مارسيل موس » إلى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجم عن تلك الأفعال والطقوس الدينية ، كما حاول أيضا أن يؤكد الأصل الدينى النبى ، وأن يدعمه بدراساته المختلفة حول التصورات السحرية (٢) .

(1) Ibid : P. 681.

(2) Hubert Et Mauss., Mélanges D'Histoire des Religions, Paris. 1929 P. 191

وخلال القول ؛ إن الزمان الدوركي ليس صورة من صور الحدىس ، كما أنه ليس قبلياً *a Priori* فى العقل الخالص ، على نحو ماذهب كائط (1) Kant وإنما حاوله دوركيم واتباعه أن يؤكدوا والصورة الاجتماعية لفكرة الزمان ، وأن ينكروا قبليتها ، بإبراز الاصل الاجتماعى لصورة الزمان ، من حيث أن تلك الصورة إنما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع التتابع الاجتماعى للاحداث ، ومن تتالى الضمائر وتواتر الطقوس الدينية .

وهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية السائرة على مرالسنين . كما تصبح « مقولة الزمن » عند دوركيم ، ظاهرة اجتماعية ، تشكل فى بنية المجتمع « نظاما اجتماعيا » ثابتا (2) .

وهكذا يلتقى علم الاجتماع الدوركى على فكرة الزمان حشوا ، ويقتضى طبعا طبعا اجتماعيا ، ويعطى لها تفسيرا يكشف عن مفزها الدينى ومبناها الجسمى .

ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهمية كبرى على فكرة الزمن ، وذلك يربطها بالماضى الاجتماعى ، أو الماضى التاريخى ، ذلك الماضى الإنسانى الذى يظهر بظهور المجتمعات ، والذى يتصل بالإنسان منذ أن كانت له تجاربة وأعماله وجموده ومنه أن شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التى تلخصها جيداً كلمة « الحضارة » ، ومن ثم كان الزمان الاجتماعى هو الزمان المعتل . بالتجاوب

(1) Kant, Emmanuel., Critique De La Raison Pure, Traduction Française avec notes Par A. Tremesaygues .Et B. Pacaud, Presses Universitaires De France, Paris. 1950. P. 68.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan. Paris 1912, P. 15.

الإنسانية والاجتماعية ، وهو ، الذاكرة الاجتماعية ، التي تحفظ حاضرة الإنسان الفكرية والدينية في الخلفية .

وفي هذا الصدد كشف « مورييس هالفواكس Halbwachs ، في كتابه Les Cadres Sociaux de la Mémoire^(١) كشف عن فكرة الزمان باعتبارها إطاراً اجتماعياً من إطارات الذاكرة ، وعنصر رئيسياً من عناصر عملية التذكر ، حيث أننا أثناء قيامنا بالتذكر ، إنما نحاول أن نتوصل إلى الأحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الاجتماعي فأننا نقول « - مع « هالفواكس ، : إن الزمان والمكان من الإطارات الاجتماعية للذاكرة ، حيث أننا لا نحصى من الذكري إلى الزمان ، ولكننا نحصى من الزمان كأطار اجتماعي إلى ، الذكري كحدث وليّ وإقضى ، كما أننا لا نستشهد بالذكري إلا في سبيل هذه الإطارات . ولقد كنا نقف الذكري لو لم يكن لدينا الإطار لنسأله ،

ومن ثم لأن من الواضح أن الزمان إطار اجتماعي ممتلئ بالعناصر الاجتماعية والتجارب الجمعية والأحداث الإنسانية^(٢) . ومن هنا ربط « هالفواكس ،

(١) Halbwachs, Maurice., Les Cadres Sociaux De La Mémoire, Nouvelle Edition. P. Alcan, Paris 1955. P. 28.

(٢) Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie Collective, Collection Armand Colin, Paris. 1946 P. 137.

فكرة الزمن بفكرة الماضي المتذكر ، وأضيف على مقولة الرومان ضميراً اجتماعياً خالصاً باعتباره شرطاً أو إطاراً لتقييم الذكريات .

وهناك من الدلائل السوسبولوجية ما يكشف عن العناصر الاجتماعية والتاريخية التي تكمن في فكرة الزمن ، موداما ، أن المجموعات الزمنية ، والتقاويم المستعملة في قياس الزمن ، قد صدرت جميعها بصور حداثيات تمتد في مجتمعات قديمة ، كما هو الحال في مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد أصبح لدينا تلك التقاويم الهامة كالتقويم المصري والتقويم الفلسطيني والتقويم الهندي .

كما أن هناك أحداثاً هامة قد تعتبر مبادئ تاريخياً لحساب السنين ، مثل « الأولياد الأولى ، أو « تأسيس روما »^(١) ، كما يتفق المؤرخون على أن سقوط روما ، أمام غزوات البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم والعصور الوسطى .

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضاً أحداثاً دينية كبرى قبلتنا الجماعات البشرية كبدائيات التقويم الميلادي أو الهجري ، تلك التي بدأت « بميلاد المسيح عليه السلام ، أو « بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي أحداث زمانية مقدسة لدى الشعوب الآورية والإسلامية مما يجعلها « مراكز تثبيت » ، أو نقاط ارتكاز هامة في التاريخ الإنساني .

والحد « موريس مالفاكس ، قد هو تمهيداً صادقاً « عن المعنى الاجتماعي والتاريخي ، للزمان بالإشارة إلى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ،

(1) Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie collective
A. Colin. Paris. 1946. p. 128.

ألى التقاويم المستخدمة في قياس الزمن . وهذا المبنى يكون دمالما كس . مكللا
و الانحاء الدور كيمى ، في فهم مضمون الزمان الاجتماعى .

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان .

و هناك تطبيقات عقلية ، قام بها راد كليف براون Radcliffe—Brown
و ايفانز برينشارد Evans—Pritchard ، في دراستيها التجريبية للاندمان
Andaman ، و د النوير Neer ، إستناداً إلى ذلك الفرض الدور كيمى الزمان
الاجتماعى .

فلقد درس راد كليف براون ، المجتمع الاندمانى ، دراسة عقلية في الفترة
ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩٠٨ . و هى عساوله تطبيقية خاصة للأسس النظرية
لوجهة النظر الدور كيمية ، كما أنها أيضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل
يتطابق مع وجهة النظر الفرنسية في علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملى في
علم الاجتماع .

وليس من شك في أن راد كليف براون ، قد تأثر بالإتجاه الدور كيمى
الاجتماعى إذ أن معظم الفروض التى اختبرها في التجربة الاندمانية ، إنما هى
فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعى الفرنسى ، و مدعواه من مدرسة
دور كايم . الأمر الذى يؤكد أثر الاتجاه النظرى الفلسفى في تشكيل اتجاهات
البحث في الدراسة العقلية ، وفي مناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

و بالإشارة إلى فكرة الزمان بالذات — حدثنا راد كليف براون ، عن بعض
المظاهر الاجتماعية التى تؤكد صدق الفرض الدور كيمى الزمان الاجتماعى .
فقام بدراسة للزمان الاندمانى ، من زاوية المجتمع والتصورات الجمعية الاندمانية .

ففى Akar Balo - وهى قبيلة اندمانية - تدور القصص والأساطير
حول أصل الليل والنهار . ويربط الاندمايون بين تلك الدورة الروائية اليومية
بنوع من الحشرات يسمى Cicaada وهى حشرة مقدسة عندهم .

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نفاها خاصا ، وتشجرو بألحان معينة منذ مطلع
الفجر ، وتقطع هذه الأنغام عندما تزحف على القبيلة طلوع الليل . واحدة
الاندمانى أن جماعف تلك الحشرة وجوعها ، إنما تحتل وتزهر بطلع الشمس ،
فتأخذ فى الضجة والغناء ، على حد تعبى الاندمايين .

ويعتقد الاندمانى أيضا - أن الأذى الذى يلحق بتلك الحشرة ، إنما يسكل
خطرا جسديا على الجاني ، وبذلك فإن هناك تحريما اجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه
الحشرة المقدسة . وتقول الأساطير عندهم : إن أحد الأسلاف القدامى قد قتل
واحدة من Cicaada ، فعم الظلام العالم .

ومعنى ذلك أن لهذه الأساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث
إنها تفسر شكلا اجتماعيا لفكرة الزمن ، وتضفي طابعا خاصا على فكرة تعاقب
الليل والنهار . والتفسير الذى يعطيه راد كليف براون ، فى هذا الصدد ، هو
أن أسطورة Akar Balo ، تعد تمهيدا اجتماعيا لتلك المظاهر الجمعية
وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردعا إلى حشرة ، يشيرون حولها قداسة وتحريما ،
فربما بذلك بين غناء ، والسيكادا ، وتتابع الليل والنهار (١) .

وفى كتاب « النوير » فقد ايفانز بريتشارد ، فصلا كاملا عن « الزمان
والمكان » فى ضوء البناء الاجتماعى النويرى - فحدثنا « إيفانز بريتشارد »

(1) Radcliffe - Brown, A. R., Andaman Islanders; Free Press,
1948. p. 332.

هما أسماء : بالزمان البنائي Structural Time وميزه هما أسماء أيضا ، بالزمان
الايكولوجي Oecological Time (١) .

ولقد قصد « إيفانز بريتشارد » بالزمان البنائي ، هو ذلك الزمان الكلي الذي
يحدث في النسق الاجتماعي وهو زمان تفردي يلحق بعلامع البناء الاجتماعي لأن
الزمان البنائي هو الزمان كحركة تنهية وتقدمية تطرأ على سائر أسواق المجتمع .
وذلك هو زمان « الصورة البنائية Structural form » على حد تعبير « راد
كليف براون » الذي يميز في نظريته العامة البناء الاجتماعي ، بين « ما يسميه
بالصورة البنائية ، وهي صورة استاتيكية ثابتة لا يلحقها التغير إلى قليلا ، وبين
البناء الواقعي Real Structure وهو البناء كحقيقة حينية قائمة بأفهامها وجمعها
وطبعا ، وذلك هو البناء الذي يخضع للمساعدة والتغير في ديمومة الزمان ، لأنه
بناء ديناميكي تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمني وفعله الأكيد في تجديد
مظاهر الحياة الاجتماعية (٢) .

هذه إشارة صجل من فكرة « الزمان البنائي » كما تراها عند « إيفانز بريتشارد »
وراد كليف براون ، أما عن الزمان الايكولوجي ، فهو ذلك الزمان الذي يتجلى
لفرد ، كحركة موقوفة أو دائرية cyclical . وبذلك يكون « الزمان البنائي »
لنوير « متعلقا بحركة البناء الاجتماعي النويري » برمته .

(1) Evans Pritchard, E., E, The Nuer' Oxford, Clarendon Press,
1930. p. 95.

(2) Radcliffe - Brown, A.R., Structure and Function in
Primitive Society, Cohen & West, Second impression, London.
1956. p. 191 - 193

أما الزمان الأيكولوجي ، فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى والبلدات Lineage والمعارف Claus . كما أن الزمان الأيكولوجي الثوري ، هو زمان الفصول والاشهر القمرية وتتابع السنين تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف وراءها الثوري موقفا خاصا ، ومن ثم يكون عنده فكرة واجهة عن تتابع الزمن في مجتمعه ، ومعرفة عامة بما معنى من زمان اجتماعي بفضلها يستطيع أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماحق والزمان المستقبل .

والدائرة الأيكولوجية عند الثوري هي السنة ، فهي تتابع مميز لحركة الأحداث وإيقاع الحياة الاجتماعية . والسنة في تلك الدائرة الأيكولوجية فصلان هما : توت Tot ، و د ماي Mai ، و د توت ، هو فصل المطر الذي يبدأ من منتصف مارس إلى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل د ماي Mai ، ويتعاقب كل منهما في دائرة إيكولوجية مغلقة .

فالفصل الأول يتعلق بزمان المطر والفيضانات . أما الفصل الثاني فهو زمان الرعي والغطاء والحركة . ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الأشكال أو النشاطات الاجتماعية Social activities ، استنادا إلى تلك الأشكال والعلاقات الأيكولوجية Ecological relation (١) . والتقويم الثوري - تقويم قمري - يتعلق بالدورة القمرية ، وتربط هذه الدورة بدورة اجتماعية ، تتعلق بمختلف النشاطات الجمعية .

بمعنى أن تكون لهذه الدورة القمرية وظيفة اجتماعية Social Function ، تربط بدائرة النشاط والجهود الاجتماعية . تلك الوظيفة التي تعطيها معناها

(١) Evans & Pritchard, E. E., Op' cit, p. 98.

ومفهومها ، وبمفهومها ينظم البدائي النويرى حياته الاجتماعية بالزمن والمصادر
صيفاً ، وبصيد الاسماك شتاء .

وبذلك يصبح الزمان عند النويرى هو تلك العلاقة الثابتة التي تربط بين
مختلف النشاط الاجتماعي والاقتصادية والايكولوجية .

وليس من شك في أن هذا الفهم الذي يعطيه ايفالز بريشارد الزمان
النويرى ، هو في حقيقة امره زمان دوركايمى ، ولذلك حاول ايفالز بريشارد
ان يحقق فروضا نظرية لفكرة الزمان الاجتماعي بدراسه عقلية للمجتمع -
النويرى .

واتهمه ايفالز بريشارد ، إلى أن الزمان حين يطبق حقليا في الدراسة
الاثروبولوجية الاجتماعية يكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث يندى
من واقع البناء الاجتماعي ، إلى ما يسميه ايفالز بريشارد بالذات -
والات (Socio - Temporal categories) (١) .

وفي دراسة عقلية أخرى ، قام بها د. بيير بوردييه Pierre Bordieu ،
بمصادره معالجة فكرة الزمن كإيمثلها الفلاح الجزائري ولقد صدرت هذه الدراسة المأتمنة
تحت عنوان : The attitude of the Algerian Peasant toward Time .
ونشرها د. جوليان بي. ريفرز Julian Pitt-Rivers في كتاب يجمع بين
طباقه بعض الدراسات العقلية من شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وهذا هذا
الكتاب الذي نشره د. بي. ريفرز ، Mediterranean Countrymen .

ومن ثَمَات الزمن عند فلاح القرية الجزائرية Kabyle ، هي الزام الفلاح
الجزائري بالموقف القدرى ، ومن ثم تدفمه قدرته تلك ، الى النظر إلى الزمن
على أنه دكم يحمي بعدم التجانس ، (١)

وينشأ عدم التجانس الزمانى عند القروى الجزائرى ، عن تلك الاهتمامات
القروية التى تتعلق بالثق الاسطورى mythico-ritual system حيث تقوم
الأساطير والطقوس والشعائر بوظائف ثقافية وسوسولوجية ، فى حياة
الفلاح الجزائرى .

ولعل الجزائرى ، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصول الجغرافية وتناوبها ،
حين تعمل بمثابة ايكولوجية معينة بالذات ، مثل زراعة أنواع معينة من
الحاصل ، وتتابع نمو النبات ، وعمليات الحرث ، وجمع المحصول وتلك أحداث
تتوالى كل عام . كما يستند الفلاح الجزائرى فى تصيد الزمان ، إلى أحداث زمانية
جزئية وقصص فى الماضى ، ويجعل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاهون
أو انتشار الكوليرا ، وهى أحداث فاجعة ، كتبها ما يرد إليها بدايات زمانية
عددة .

وكثيرا ما يحدد الفلاح الجزائرى ارتباطاته الزمنية بالسوق ، فيحدد الايجوع
مثلا ، وبالسوق القادم The next market ، ، وهنا يربط بين فكرة السوق
وفكرة الزمن .

(1) Boardieu, Pierre., The attitude of the Algerian Peasant
toward Time, article from, Mediterranean Countrymen ,
Monten, 1968 d. 56.

ولا يعرف الفلاح الجزائري القدرى ، نظم الزمن ، ولا يحسب اليوم حساباً ، حيث تتواتر الأيام على شكل استاتيكي ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعي ، وتنفضى الأوقات خلال المناقشات اليومية ، التي قد تطول ، لا من أجل الوصول إلى حقيقة بالذات ، وإنما من أجل المناقشة في حد ذاتها . وبذلك يتحرر الفلاح الجزائري من قسوة الزمن ، ويحارب الملل بالمناقشات ، ويذيل هذا الكم الزماني الهائل ، بالتجرد والهروب من قسوة البصاة التي تتركه - آفات الزمان .

وهكذا يكون تصور الزمن في المجتمعات التقليدية والقروية ، زمان قدرى ، استاتيكي ، يتكرر ، وكأنه طاحونة هواية تتواتر حركتها الدائرية في سكون ودون ملل.

وجلة القول - فإن الزمان عند الفلاح الجزائري ليس ديمومة صائفة في سبيلان دائم متغير ، وإنما نلاحظ أن زمانه ، هو الزمان المكاني Spatial Time المتنجر ، حيث تنقل آفات الزمان انتقالا مكائيا ، وتتحرك - هذه الآفات المكابية حيث تتواتر في الأعياد ومواسم الحصاد ، تلك التي تتكرر كل عام .

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائري بالواقع الحاضر Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك يتحدد الزمن ، بموت فلان أو ميلاد زيد ، أو فرح عبيد . ويستخدم الفلاح الجزائري ، الوقت في حرية ، حيث يتخير الأوقات التي يعمل فيها ؛ ثم أنه حر في تغيير نوع العمل الذي يبدأ به يومه ، وفي تقدير السرعة التي يؤديه بها . ويمكنه إذا شاء أن يتوقف عن عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا في يوم دون آخر . . . وهذه هي سمات العقلية

القروية في كل مكان ، في تصورها لفكرة الزمن .

• • •

وما ينبغي من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلك العناصر التي قد تكشف عن معناها الحديث في رأى دور كايم ، أو عن أصول جمعية تاريخية كما أشار « هالفنكس » ، أو عن مناهض إجتماعية تتعاقد في البناء الاجتماعى كما فعل « رادكليف براون » ، و « إيفاز برتشارد » و « بيير بورديو » .

مقولة المكان L'Espace :

وهل نفس هذا النحر عالج الإجتاهيون فكرة المكان L'Espace . فليس المكان عند دور كايم هو ذلك الوسط المبهم الذى حدثنا عنه « كائط » ، فالمكان الكائطى غير محدد ، لأنه وسط متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا إلى الفكر من حيث أنه ينبز عن فكرة مطلقة خالصة .

ولقد رفض دور كايم هذا التصور الكائطى للمكان . لأن المكان إذا كان شيئا متجانسا على الإطلاق ، فلنستحيل على العقل ادراكه ، أو تصوره تصورا موضوعيا ، إذ أن التصور المكاني إنما يتألف بالضرورة من تسق مرتب من الأشياء والموضوعات المستتدة من معطيات التجربة الحسية . ولنستحيل قيام هذا النسق التصورى للمكان ، إذا ما كانت أجزاء المكان متساوية ومتجانسة كيفاً وكمياً .

بمعنى أن الظواهر المكانية في جوهرها ، لا بد وأن تكون غير متجانسة ، إذ أننا لن تصور وضع الأشياء وضعاً مكائياً ، إلا إذا لاحظناها في مواضع غير متجانسة ، ورايناها في أماكن مختلفة ، وهذا لن يتأتى إلا بتقسيم المكان إلى

أجزاء ومواضع ، على اعتبار أن التصور المكاني لا يقوم إلا بفضل عدم التجانس
الواضح بين الأجزاء المكانية ومواضعها .

وإذا ما حاولنا تنظيم الأشياء والموضوعات في نسق مكاني ، فإنا نضع تلك
الأشياء عن يمين أو يسرة ، ونرتبها شمالا أو جنوبا ، ونحدد موضعها في الشرق
أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدده تنظيم حالاتنا الشعورية في نسق زمني مرتب ،
فنحصر أزماتها في تاريخ محدد . فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ،
وإنما تتجلى أجزاءه في مواضع متعددة .

وقد تساءل دوركيم ، عن العلاقة في تعدد المواضع المكانية ، فمن أين وصلتنا
تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التباين بين أجزاء ذلك المكان ؟ وهل صدوره
تلك الأوضاع المكانية صدوراً ذاتياً مطلقاً ؟

في الواقع إن المكان الاجتماعي فيما يرى دوركيم ، يختلف اختلافاً كلياً عن
التصور الكانطى ، من حيث أن المفهوم المكاني فيما يرى دوركيم ، يختلف اختلافاً
تاماً عن المفهوم الكانطى ، من حيث أن المكان الدوركيى لا يصدور صدوراً
ذاتياً أو قلياً عن بنية العقل ، كما أنه ليس بالمكان المطلق الذي يتسم بسمة
العوم وإنما هو مسكان نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان
الفيزيقي والمكان الاجتماعي (١) .

وحين تأمل تلك الأوضاع والتقسيمات المكانية ، في صدورها ونشأتها ،
فإنما يظهر أنها لنا ليست ذاتية أو مطلقة ، وإنما هي مقيدة بتصورات المجتمع

(١) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de La Vie
Religieuse, F. Alcan, Paris, 1912, p. 680.

للمكان ، إذ أن الإنسان لا يدرك المكان ، إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه بفضل وسائل اجتماعية ، لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجى .

وعلى هذا الأساس يتكون المجتمع ، هو المركز الحقيقى للدراك المكانى ، ومن خلال هذا الإدراك الاجتماعى للمكان ، يستطيع الانسان أن يتعرف على حقائق العالم الخارجى (١) ، وذلك التميزات المكانية القائمة بين أجزاء المكان إنما تصدر فى رأى المدرسة الاجتماعية الفرنسية عن قيم اجتماعية خاصة ، وهى من طبيعة الحياة القبلية ، حيث تقطن القبائل فى مختلف المواضيع والأقاليم ، حيث تعيش العشائر والبطون فى مختلف أنحاء القبائل .

وهذا هو الأصل الاجتماعى للمكان الدوركى الذى يصدر عن المكان القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده طوطم العشيرة ، ومن ثم أصبح المكان طوطميا ، على اعتبار أن الطوطم هو المصدر الاجتماعى لنفساء التقسيمات الاجتماعية ، والعلة التى بفضلها تعدد المواضيع المكانية .

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بل أنها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهى آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء (٢) .

(1) Durkheim, Emile, De Quelques Formes Primitives de classification, L'année Sociologique Vol . VI P. 70.

(2) Blondel, Ch.: Introduction à la psychologie collective, collection Armand Colin, Paris. 1932, P. 58.

وارتكنا إلى هذا الفهم - يتفق التصور المكاني مع طبيعة التصور الجمعي. وتستند الاختلافات والتقسيمات المكانية ، إلى تلك القيم الاجتماعية والرواجية - ط الجدائية المتعلقة بفكرة المكان الاجتماعي . وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعم الدوركي . ففى كثير من المجتمعات الاسرائيلية (١) ، وفى مختلف مجتمعات أمريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكان على أنه دائرة فيسحة الارضاء .

ولعل السر فى ذلك التصور الغريب يرجع فى رأى دوركيم إلى أن هيئة المكان القبل الذى يتسبب اليه هؤلاء القوم ، إنما تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكانية المتصورة ذهنيا فى عقول البدائيين ، ترجع بالضرورة إلى تلك الصورة الاجتماعية التى تجسدت عن شكل الدائرة التى تقطن فيها القبيلة ، ومن هنا يستطيع البدأ أن يميز بين الصور المكانية ، وأن يحدد مداخل مختلف عناصر القبيلة بالاستناد إلى ذلك الأصل الاجتماعى لفكرة المكان .

وينقسم الناس عند الزوى Zuni ، (٢) مثلا - إلى سبعة أقسام ، وبعض كل قسم منها عددا كبيرا من العشائر التى تؤلف فيها بينها وحدة مكانية . ومن ثم ينقسم المكان الذى تعضه القبيلة إلى سبعة أنحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكان القبل الأصلى روابط اجتماعية معينة بالذات . ولذلك يقال إن أجزاء المكان القبل إنما تتعدد وتنقسم طبقا لما كن العشائر التى قد تقع فى الجزء الشمال ، أو التى قد يتصورها البعض فى الجزء الشرقى ، ويخالها البعض الآخر فى الجنوب أو الغرب .

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris; 1912 p- 16.

(2) Ibid . pp. 17.

ومن هنا صدر الأصل الاجتماعي التمييز المكاني الذي وضعناه ، بين الشرق والغرب ، وهو بعيد كل البعد عن النصور الذاتي أو الفعالي من حيث أن التنظيم الاجتماعي *L'organisation sociale* ، هو النموذج الاساسي الذي دل مثله نجم « التنظيم المكاني *L'organisation spatiale* » (١) .

وعلى هذا النحو يؤكد «مارسيل جرانيت *Granet*» ذلك الاتجاه الدوركي في تفسيره لفكرة المكان ، وذهب جرانيت ، إلى أن النصور المكاني في الفكر الصيني القديم ، هو تصور رباعي الشكل (٢) حيث أن الأرض رباعية الهيئة ، وتنقسم إلى عدة من المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ، رباعية الاشكال هي الاخرى كما نسب الصينيون القدماء إلى المكان بعض الخصائص الغيبية ، لانهم كانوا يعتقدون بقداسة الأرض (٣) ، وهكذا اتت فكرة المكان في المجتمع الصيني القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع الانطاعي ، وعن الفكر الصيني المتين .

وتأ كبدأ المصداق الاجتماعي والنصور الدوركي لمقولة المكان هالاجج «ببتريم سوروكين *Pitrim Sorokin*» (٤) فكرة المكان في ضوء البناء

(1) Ibid : p. 17.

(2) Gurvitch, Georges , *Twentieth Century Sociology*, New York- 1945 p. 388.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد ناهت القندى — الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربي ،

طراير ١٩٤٩ ص ١٦٤

(4) Sorokin, Pitrim, *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics*, Harper, New York & London, 1947. p. 359.

الثقافى ، حيث ميز سوروكين بين المكان الهندسى الاقليدى ، وسائر أنواع المكان التى صدرت فى هندسات « لوباتفسكى Lobatshevsky » ، وريمان Riemann واينشتين . فقد سوروكين شق المقاربات بين تلك الاشكال الهندسية المكان ، وبين ما يسميه « المكان السوسيو ثقافى Socio-Cultural Space » ، الذى ينجم عن تلك الظواهر السوسيوثقافية السائدة فى بيئة المجتمع .

وحل هذا الأساس ، أكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسى وبين المكان السوسيو ثقافى ، من حيث أن المكان الهندسى يتعلق بهندسات كثيرة ومتنوعة ، وتتمثل بدراسة المكان المتعكّر ذو الأبعاد المتعددة الى « ديماند » ، $N. dimensional$. أما المكان السوسيو ثقافى ، فيتعلق بالمكانة الاجتماعية التى يشغلها الإنسان فى طبقته وأمرته ومجتمعه . ومن ثم يختلف المكان الهندسى عن الاجتماعى كما لا يقوم الأول مقام الثانى .

وكذلك الحال بالنسبة لوضع الاجتماعى والثقافى للفرد ومكانته الاجتماعية فلا يمكن أن تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن أيضا أن تفهم طبقا لمبادئ المكان الهندسى ويضرب « سوروكين » ، حل ذلك مثالا بقوله : « إن الرئيس روزفلت حين يشغل من واشنطن إلى طهران قائما يتحرك فى مكان هندسى ولكنه لم ينهر بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعى » .

وبهذه الطريقة ، حاول « سوروكين » أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة حول فكرة المكان الاجتماعى الدوركيى ، وفكرة المكان الهندسى كما يراه

الفلسفة والرياضيون . والمكان الاجتماعي ليس ثابتاً (١) ، وإنما هو مكان
و متقل ، كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان
يمتد أو يتضاءل في عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشارها .

ولقد ذكر د راد كليف براون ، في دراسته الحقلية لجور الاندمان (٢) ، أن
الاندمانيين يحملون مكانهم أينما ذهبوا ، من حيث الاندمانى لا يستقر على حال ،
فهو في ترحال دائم ، وهو في انتقاله من مكانه ، تظل في ذهنه تصورات الاجتماعية
وتبقى في وجدانه قيمة ومعايير المكانية الأولى ، وتلك هي طبيعة المكان
الاجتماعى المتقل .

وعند شعوب أكثر استقراراً ، يصبح المكان ثابتاً بالنسبة للجهات الأربع ،
ولكنه يبقى سبباً في امتداده وفي تحركه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الأخيرة
تضاهى على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهي الخاصية التي ترددها
جبارة مألوفة في بعض الثقافات والحضارات ، تلك هي جبارة د سرّة العالم
Nemril de monde ، (٣) التي أطلقها المصريون في العصر الفرعوني على
د ممفيس Memphis . والتي ردها اليونانيون القدماء على مبد د دلف
Delphes ، كما اعتبر الصينيون إمبراطوريتهم هي د امبراطورية الوسط
L'empire du Milieu .

ولا شك أن الانتقال من هذا التصور البدائي للمكان ، إلى تصورنا

(١) Lalonde. André, La Raison Et Les Normes, Hachette, Paris 1918, p. 88,

(٢) Radcliffe-Brown, A. R., Andaman Islanders, Free Press, 1948, p. 258.

(٣) Lalonde, André., Op. Cit. pp. 38—39.

الحديث الكم الرياضى أو المكان الهندسى المجرد الذى لا يختلف باختلاف الشعوب ، إنما هو أمر يحتاج إلى حشارة أدق ، لكن يرتقى المكان الإجتماعى النسبى إلى درجة المكان الهندسى المطلق

وبصدد فكرة « المسافة الهندسية » ، مثلاً حاول د ريفرز W.H.R. Rivers (١) في دراسته « لطوائف الهندية Gaston » أن يشير إلى وبسط المسافة الهندسية بفكرة « المسافة الإجتماعية » ، في دراسته حول طوائف الهند . فدرس د ريفرز ، ظاهرة الإحتكاك الإجتماعى ، وحدد لتلك الدراسة قواعد الإحتكاك الشخصى Personal Contact ، حيث عالج ملامح الإحتكاك الطائفى في « مالابار Malabar » ، ووجد أن الفرد من طائفة Nayar لا يستطيع أن يدنو من البرهمى Brahmin ، بمسافة تزيد عن ست خطوات . كما أن « الحلاق » وهو من طائفة خاصة به - لا يقر به إلا بمسافة ١٢ خطوة ، على حين أن الفرد من « طائفة التجارين » لا يجرؤ على الاقتراب من البرهمى بأكثر من ٢٤ خطوة .

و معنى ذلك أن فكرة المسافة الإجتماعية هى التى تحدد قواعد الإحتكاك الشخصى والطائفى ، وتنظم العلاقات الإجتماعية بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة في المكان الهندسى ، هى (اجتماعية الأصل والمحتوى ، تفسرها نظم المكانة الإجتماعية بين الطبقات والطوائف الإجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات المكائبة بصورها من الأصل الاجتماعى ، من حيث أن « مواضع الأشياء في المكان

(2) Rivers. W.H.R. Social Organization, Kogan Paul London.
1924, p. 153.

ليست منفردة عن د عالم الحياة الاجتماعية ، ، فهناك روابط إجتماعية تربط عالم الأشياء بالعالم الاجتماعى .

ومن ثم لا يكون الشيء La Chose ، موضوعا بسيطا من موضوعات المعرفة (١) ، وإنما يقف الإنسان من هذا الشيء ، موقفا خاصا ، من حيث أن الأشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم الاجتماعى ، وأن مواضع تلك الأشياء فى المجتمع هى التى تحدد مواضعها فى الطبيعة . فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ، وليس هناك أيضا وسطا وهيبا متغيلا يحدد مواضع تلك الأشياء ، وعلى هذا الأساس تصبح مقولة المكان صادرة عن فكرة المصكان الاجتماعى الراقى (٢) .

وجهة النظر البنائية فى المكان :

أكد الاجتماعيون بسبب المكان الاجتماعى ورفضوا كليته وضرورته أو صورته الكائنية ، نظرا لإختلاف المكان الكائنى عن المكان الاجتماعى الراقى ، حيث أن المكان يتناز بالوضوح والتميز ، ، وهو الوضوح الفيزيقي والتميز الاقليمى أو الايكولوجى على حد تعبير « إيفانز بريتشارد » ،

فالوحدة المكائنية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود أو علامات ، ومع ذلك تعتبر متميزة إجتماعيا بالنسبة لسكان الأصليين . فإن الزائر الغريب ، إذا سار مثلا فى مناهات الصحراء بين الواحات والمنخفضات والآبار ، قد لا يعرف أين

(1) Durkheim, Emile, De Quelques Formes Primitives de classification, L'année Sociologique, Vol. V. I p. 70.

(1) Ibid. p 87.

يبدأ المكان وأين يقى . حيث تتجاسر الوحدات المكانيّة . وحيث تعتمد المسالك وتبشّر الأماكن ، فيستعصى عليه الأمر في أماكن لا حدود لها على الإطلاق .

ومن ثم تصبح مسألة المكان أمام الغريب غالبة من كل وضوح أو نموذج ، على عكس الحال بالنسبة للسكان الأصليين ، حيث يختلف الأمر ، فيعرفون تماماً حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم . وهنا نجد نوعاً من الدوحد والتعنين الذي يوجد في أذهان الناس ، ولا يظهر أمام الزائر الغريب .

ولقد قام « إيفانز بريتشارد » بدراسة حقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير ، فحدثنا عن « المكان البنائي Structural space » وما يسميه بالمسافة البنائية « Structural distances » . استناداً إلى تصنيف صوري لبناء الاجتماع النويري بشئ أنساقه البنائية التي تتعلق بمكانة الأسرة والبدنات والعشائر . وحاول إيفانز بريتشارد ، بتلك الدراسة الأنثروبولوجية ، أن يبتدى من واقع البدن - الاجتماع النويري ، إلى أصول تلك المقولات التي يسميها بالمقولات السوسيو مكانية Socio-Spatial Categories (١) .

ولقد قصد إيفانز بريتشارد « بالمسافة البنائية » ، إنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والبدنات lineages والعشائر clans في البناء الاجتماعي النويري . كما أن تلك المسافة البنائية أشكلها وأوضاعها المختلفة وباختلاف الانساق البنائية ، فمنها « المسافة السياسية Political distance » و « المسافة بين البدنات Lineage distance » والمسافة بين طبقات العمر « age-set distances » .

(١) Evans-Pritchard, E. E. The Nuer, Oxford, Clarendon Press, 1930 p. 109.

يعنى أن فكرة المسافة البنائية ، تتصل إتصالاً وثيقاً بمختلف أساق البناء النورى . الذى ينقسم إلى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التى تربط بينها علاقات سياسية ، يعنى أن تصبح المسافة السياسية هى المسافة القائمة بين القرى Villages ، وبين الأقسام الإقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section كما أنها أيضا تقوم بين أقسام الدرجة الثانية والأقسام الإقليمية الكبرى Primary tribal section وذلك هى مختلف أقسام البناء السيامى للمجتمع النورى (١) .

ومن الواجبة الاجتماعية درس إيفانز برينشارد ، نظام البدئات Lineages ، إستنادا إلى طريقة جمع الاسماء ، وهى وسيلة عقلية من وسائل مالمينوفسكى ، تعرف بالطريقة الجينالوجية genealogical system .

فنظر إيفانز برينشارد ، إلى البدئة على أنها جزء جينالوجى منشطر من المشيرة ، وأنت المشيرة clan هى المصدر الأول لبناء الهيئة الجينالوجية . حيث تنقسم المشيرة على ذاتها بنائيا ، فتشق إلى إلى عدد من الأجزاء القرابية هى البدئات Lineages يعنى أن المشيرة هى سق البدئات System of Lineages ، ومن هنا تصبح البدئة هى جزء جينالوجى يصدر عن المشيرة (٢) . وهناك بدئات كبرى أساسية ، وبدئات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافة البنائية أو تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدئات والعشائر ، وتسمى بالمسافة فيما بين البدئات Lineage distance .

(1) Ibid. p. 100

(2) Ibid. p. 102

أما عن النوع الآخر من المسافة البنائية ، فهو الذى يسميه إيفانز برينشارد بالمسافة بين طبقات العمر *age set distance* ، وطبقات العمر ، نظام إجتاهى يتصل بمبادئ ونظم وعلاقات بنائية ، إذا ما درسناه فى ضوء البناء الاجتاهى النورى برمنه .

حيث أن « نظام طبقات العمر » يحدد لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والأطفال ، كما يدرس أيضا ظاهرة إجتماعية عامة تتعلق بالاسرة ، تسمى « نظام التكريس *Initiation* » ، حيث يختار الفتى لضعفائنا همها ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (١) .

كما حدثنا إيفانز برينشارد ، فى دراسته المجتمع النورى ، مما يسميه « بالمقولات السوسيو مكانية » ، تلك التى تحدد أشكال العلاقات الاجتماعية برمتها . حيث تابع إيفانز برينشارد منهاجا تكامليا فى دراسته المكان والعلاقات المكانية ، إستناداً إلى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والإلتحام » الذى استمدده إيفانز برينشارد من قراءاته العالم المستشرق « روبرتسون سميث *Robertson Smith* » والذى مؤداه أن الفرد فى المجتمعات القبلية يفصل فى وحدة مكانية مدنية بالذات ، لكن يلتحم فى نفس الوقت فى وحدة مكانية أكبر ،

يعنى أن الزمر والجماعات تتداخل وتلتحم ، وتتفرق وتتبشر ، حسب المواقف والأحوال والأماكن الاجتماعية ، وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « الكوخ » إلى الدرية أو الخلة *Hamlet* ، (٢) كما تنقسم كل قرية

(1) Ibid. p. 255.

(2) Ibid. p. 114.

إلى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منها Homestead ، والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة ، Household ، ترتبط بعلاقات مكاتب وقرابية ، وتتملق جميعها بالمكان الفيزيقي أو الايكولوجي Ecological space .

كما تحدد تلك العلاقات المكانيه ، مختلف أشكال القيم والمسافات البنائية في أنماط المجتمع النويري ، بين مختلف طبقات العمر ، وأنماط القرابة والجنس Sex ، و د مكانة البدنة ، وتلك هي مختلف العلاقات النويرية من زاوية النظم السوسيو مكانية .

وقد يتدخل المكان الاجتماعي ، كعامل أساسي ، يحدد طبيعة مجتمعات الحدود أو البنايات الهامشية Marginal Structures ، فالتباين التي تقع على الحدود الغربية والحدودية بين بلاد النوير والدنكا ؛ تكون ثقافتها وسماتها العامة ، مزيجاً مختلطاً بين الثقافة النويرية والدنكاوية ، وكذلك الحال في المجتمعات التي تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبلاد الشوك ، حيث نجد تماماً ثقافتها بين البناء النويري والبناء الشوكي .

ولقد حدثنا ، كارلثون كون Carleton Coon ، (١) في كتابه المتنوع للثقافة Caravan ، . حدثنا عن مجتمع الشرق الأوسط وثقافته كـ كل مجزئ فيسيفساق متناسق الاجزاء . ويقسم البدو إلى أنماط ؛ منها البدوة الخالصة ، ومنها أنماط البدوة الهامشية ، ، تلك التي تقع على الحدود فتنتج ثقافتها وتمتلك بناءاتها الاجتماعية وتتفاعل في امتزاج فريد .

وما يبيننا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية ، تلك العناصر التي قد تكشف عن

(١) ثلاثة - كارلثون كون - ترجمة « برهان دجاني » ص ٣١٧ طبعة بيروت

معناها الدين في رأى دوركيم ، أو عن ميناخا الثنائى كما أشار دوروكين ،
أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تشاهد في البناء الاجتماعى ، على ما
فعل د ايفاز برتشارد .

• • •

فكرة السببية Causalité :

ولم تكتب النزعة الدوركايمة بتفسير الزمان والمكان وإنما حاولت أن تنتقل
إلى ما هو أبعد من ذلك وأن تستكمل جهودها في تأكيد المضمون الاجتماعى
لفكرة العلمية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر ،
حيث تشاهد الأحداث وهى تندرج في ذلك الإطار الثلاثى المؤلف من الزمان
والمكان والعالية .

ولعل مسألة السببية Causalité ، هى من أهم معائل الميتافيزيقا . وربما لا
توجد فكرة من الأفكار قد لقيت حناية من الفلاسفة ، مثلاً لقيت ففكرة العلمية
لما لها من أهمية في البحث الفلسفى ، لأننا نجد فكرة العلمية متضمنة سبباً في كل
فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة .

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن العلمية هى الفئطرة التى لا يمكن عبور
غيرها ، إذا ما حاولنا الانتقال بين الفكر والعالم ، بحيث إذا ما حذفنا تلك
الفئطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم أية صلة ، ولا استحالة كل بحث في المعرفة والوجود ،
إذا لا نستطيع أن نتفهم الظواهرات ونتمثل الوقائع إلا بعد رؤيتها في إطار
العلمية والمألوية .

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركايمة ، حلول المذاهب الكلاسيكية

في الفلسفة ، وأنكرت التفسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما أنها حاولت التوفيق بين سائر المدارس والنزعات الفكرية التي تصارعت وتصادفت أفرانها على مسرح الفكر الميتافيزيقي .

حيث أنكر دور كيم^(١) على أصحاب النزعة العقلية قولهم بعدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليهما فكرة العلاقة التي تربط العلة بالمحلول على اعتبار أنها علاقة أولية قبلية في الزمن .

كما رفض دور كيم أيضا ، ما يدعيه أصحاب الاتجاه الامبريقي ، في رد العملية إلى فكرة القوادر الذي تشهد به التجربة والمادة - على ما يقول د ديفيد هيوم David Hume ، (٢) ، حين رأى أن قانون العملية ليس قانونا أوليا للذهن ، وإنما تصبح العملية مجرد د تداعي ، يتكوّن د عادة ذهنية ، لا ينفك الفكر عنها ، كما أن ما يصدر عنها من ضرورة إنما هو ناشئ من أن تلك العادة تتولد من تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمحلول .

ولقد حاول دور كيم ، بعد رفضه حلول الفلسفة العقلية والتجريبية ، أن يفسر العملية بالرجوع إلى مصدر موضوعي ، ليس هو بالعقل أو بالتجريب وإنما بالإنلغات إلى الأصل الاجتماعي لفكرة السببية ، على اعتبار أنها من صنع العقل الجمعي ، حيث يقدمها جامعة تامة الصنع إلى عقل الفرد ،

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuses, 826.

(2) Hume, David, A Treatise of Human Nature, Everyman's Library, London 1989. pp. 153-154.

فيهما دما في حياة الاجتماعية ، وبراها خلال تجربته اليومية .

حيث أن فكرة « القوة الجمعية » هي النمط الأول والنموذج الأصلي لفكرة « القوة الفاعلة » التي هي العنصر الأساسي في مقولة السببية (١) . بمعنى أن فكرة القوة تتضمن في ذاتها معنى « قوة موجودة » تلك القوة هي المجتمع وما يتميز به من سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تندخل إلى حد كبير في فهمنا لفكرة السببية .

ولقد صدرت « فكرة القوة » من الفلسفة ثم من العلم ، إلا أنها في رأي دوركيم — دينية الأصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » . ولقد تلبساً « أوجيست كوان » (٢) لفكرة القوة بالذوال من ميدان البحث العلمي ، لأنها في رؤية ذات أصول دينية ودينية . ولكن تلبس « دوركيم » ، طلق على تلك الفكرة آمالاً نظراً لأهميتها ولقيمتها الموضوعية ، فيما يتعلق بالأصل الديني لمقيدة « المانا » ، تلك القوة الدينية الخفية ، التي تتركز حول « الطوطم Totem » ، الذي هو المصدر الأول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التي تنهض مشاعر أفراد القبيلة فتتركز وتتجمع حول طوطمها .

و « الطوطم » ، إذا انعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنه « تجسد مادي » مختلف الأشكال لموهر راسي لامادي ، هو « المانا » (٣) ، وتكن في هذا

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse' P. Aloau, Paris 1912 p. 628.

(2) Ibid : P. 262.

(3) Blondel, Ch., Introduction à la Psychologie Collective, Collection A. Colin, Paris. 1952. p. 57.

الجمهور طاقة روحية وطبيعية تنبثق في أركان الكون ، تلك القوة التي تنسفر
ومعها أول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطولم الروحية المنتشرة الطاقة ،
وهي العلة الأولى لكل حركة في المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث
الإجتماعية .

ومعنى ذلك أن فكرة « المانا » هو الصورة الأولى السببية ، وتمد تلك
« المانا » أشكالاً متعددة في سائر المجتمعات . وسيمت بأسماء مختلفة ، فقد عرفت
باسم « Wakau » في مجتمعات « كانساس » Kansas ، و « داكوتا » Dakota ،
وسيمت « بالاورندا » Orinda ، التي هي العلة الفاعلة والقوة المحدثة لكل الظواهرات
بين « الايروكو » Iroquois .

ومعنى ذلك أن فكرة السببية ترد — عند دوركيم — إلى عناصر
اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة في الطولم ، وكفكرة الفاعلية المدعومة والسببية
والغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » أو « الواكان » أو « الاورندا » ، تلك
المعتقدات الدينية التي ابتثقت في سائر المجتمعات البدائية (١) .

وفي ضوء ذلك الفهم الإجتماعي لقوة السببية ، حاول « لوسيان ليفي بريل »
أن يدرس العقلية البدائية ، تلك التي تتميز عنده بأنها « غيبية » ، تعتقد في قوى
خفية وعمل سحرية تبين كل حياته وتشارك فيها . ويرى « ليفي بريل » أن
العقل البدائي ، يربط بين مختلف الظواهرات الانسانية والحيوانية والفيزيقية
ربطاً كلياً ، ويخرج بينها موجاً تاماً .

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la vie
Religieuse, F. Alcan, Paris, 1912, 368.

وينتقد البدائي أيضا ، أن في استطاعته التأخير في تلك الظواهرات ، إما
بطريقة الاحتكاك أو الملازمة (1) ، وإما عن طريق الأفعال السعيرية التي
يتردد صداها بانتقالها إلى مسافات بعيدة .

ففي كثير من المجتمعات المغلقة — على ما يذكر ليفي بريل — يسود الاعتقاد
بأن كثرة الاحساك في البحيرات والغواكه على الأشجار ، وسقوط الأمطار ،
إما تنوقب جميعها على القيام بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تعيينهم القبيلة ، وقد
تمم الحروب أو تتأثر الاوبئة ، إذا مرض أو غضب رئيس من رؤسائهم —
الروحيين . كما يعتقد البدائي الهندي ، أن حظة في الحرب أو الفتن انما يرتبط
بتصرفات زوجته في بيته ، وبقول فرد أو اندحاره في المعارك ، بأن زوجته
قد أكلت طعاما معيناً ، أو قامت بأعمال معينة أثناء طيبة زوجها .

من ذلك يتبين لنا إلى أي حد يرتبط مبدأ المشاركة Participation في
العقل البدائي بمبدأ العلية ، وفي تفسيره لسائر الظواهرات الإنسانية والفيزيقية ،
كما نرى أيضا أن البدائي لا يتقيد بتلك العلاقة السببية التي تربط العلة بالمدلول
بمناها الفيلسفي ، فالمشاركة الخفية عند البدائي تحتل المكان الأول في فكرة
ومنطقه .

وارتكبنا إلى هذا الفهم الخفي لفكرة السببية — يرى ليفي بريل ،
أن العقل البدائي لا يتصرف إزاء الأشياء التي تبه أو تخيفه بطريقة ملازمة
لفكرنا ومنطقنا ، إذ يظهر المتحضر دائما بالطعامانية العقلية ، وحين يفاجأ

(1) Lévy-Bruhl, Luceien, Les Fonctions Mentales Dans
Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris,
1928, p. 78.

بظاهرة غريبة لا يعرف لها سبباً أو تميلاً ، يظل مقتنعا دائما بأن جهلها — بها ليس إلا مؤقتا ، وإن هناك أسبابا لا بد منها ، ستعرف أو تتحدد إن أجلا أو عاجلا .

وعلى هذا الأساس ، فإن منطق المتحضر ، إنما يأخذ بحكم العقل مقدما في تفسير الظواهر الفيزيائية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة في أحكام العقل ، وفي مبادئ القوانين الطبيعية . ولكن الفكر البدائي يقف ازاء السببية موقفا مختلفا ، فلما تعدد وسببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة ، تسيطر على الكائنات والأشياء .

ومن هنا تحمل العقليّة البدائية د عامل الصدقة Hearsay ، (١) ، ولا تبحث عن حلل الظواهر وظروفها ، كما أن البدائي د ينقل ، أكثر ما د يدعش ، عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال أمر لا يبحث على التفكير ، لأنه يجدد شلا جزئيا أو كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفصال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أما و الدهية ، فهي — إلى العكس من ذلك تماما ، فهي مصدر الفكر والتأمل والتفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (٢) .

ومن كل ما تقدم من أمثلة أنثروبولوجية وتطبيقات عقلية ، استخلص منها أن فكرة العلية عند دوركيم — دينية الأضل مصدرها و عقيدة المانا ، على

(1) Ibid :p. 80.

(2) Webb, Clement G-J, A History of Philosophy, Oxford University Press, London, 1949- p. 9.

حين أنها غيبية المضمون عند هـ لينى بريل ، وتصدر عن قانون المشاركة الذى يسيطر تماماً على العقل البدائى وتصوراته .

فالسببية الاجتماعية الأصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولا ترتد إلى عقل الفرد ، كما أنها لا تصدر عن التجربة ، على ما يقول العقليون والتجريبيون وإنما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة كما تستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعى ، وتصدر أصولها من تلك التجربة اليومية التى يقوم بها الإنسان فى حياته الاجتماعية .

ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدماً ملحوظاً فى استنهاض فكرة العلمية فى علم الاجتماع ، فلفرد مارج و روبرت موريسون ماكسيفر Robert Morrison Mac Iver ، بين فكرة السببية الاجتماعية وفكرة التنفير الاجتماعى ، فى مقاله عن السببية الاجتماعية والتنفير ، (١) . كما حاولت النزعة الوظيفية Functionalism التى اجتاحت الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية والثغافية عند رادكليف براون ، و د مالينوفسكى Malinowski (٢) ، أن تؤكد العلاقة بين فكرة الوظيفة Function ، وفكرة العلمية ، على اعتبار أن وظيفة النظام فى النسق الاجتماعى ، هى دوره وعلمته التى تنفرد مائة الوظائف فى الأساق الاجتماعية الأخرى ، والتى يتوصل إليها الباحث الأنثروبولوجى الاجتماعى من طريق التحليل الوظيفى لسائر أساق البناء الاجتماعى .

(1) Garvitch, Georges,, Twentieth Century Sociology, New York.
P, 121,

(2) Goldstein, J., The Logic of Explanation in Malinowskian
Anthropology, philosophy of Science, Vol, No, : 2 April
1957, P, 154,

فالثقافة عند مالفينوسكى ، إنما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلى لبناء الثقافى المتكامل النظم والوظائف .

وإرتكنا إلى هذا الفهم — فإن صورة النظام هى ، وظيفته ، حل اعتبار أن هناك ارتباطات سببية ، وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا . ونحن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعى ، إنما نؤكد دوره فى البناء الثقافى والاجتماعى .

وهكذا استخدم د علم الاجتماع الوظيفى ، فى الأثر وبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العملية استخداما اجتماعيا يربطها بفكرة الدور الوظيفى ، لاسم النظم والاساق الاجتماعية ، ولعلنا نجد فى ذلك الانحاء الوظيفى مسحة غائبة غلبت على اتجاهات علم الاجتماع ، على ما يذكر جولشتين Goldstein (١) .

الأصل الاجتماعى لقوة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الأصل الاجتماعى لقوى الزمان والمكان والعلية ، وإنما تعرض الاجتماعيون أيضا لفكرة العدد Nombro ، وهى فكرة فلسفية أكثر عمقا وتمريدا ، وتتعلق بالفكر الرياضى الميتافيزيقى . ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بعدد فكرة العدد ، ضروا لتظهر أصولها ومصادرها الأولية ، على اعتبار أن خاليتها الأولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هى شأنها الآن بما تتميز به من التجرد والعموم .

ونؤكد كيدا الأصل الاجتماعى لقوة العدد ، درس د لوسيان ليفى بريل Lévy-Bruhl (٥) و د فرانسوا فرانس Franck Boas مصألة صلة الفة البدائية

(١) Ibid: p. 137

(٥) أظن أن ذلك الجزء الأول من كتابنا د علم الاجتماع والمفلة « وخاصة الأصل الذاتى . . .

بالأعداد والأرقام ، حيث درس الأول مختلفات اللغات البدائية في المجتمعات الهندية وكيفية تصورها الأرقام ، ودرس الثاني اللغات البدائية عند الإسكيمو ، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد .

ويرى د بليز بريل ، أن الفعل في الاجرومية البدائية هند ، هنو - و Ponka ، (١) يمر من صور مشخصة لا تجريد فيها ، كما يصرف والفعل ، في الجملة البدائية ، تصرفا خاصا يحدد موقف الفاعل ، وموضعه ، كما يحدد أيضا عدده سواء أكان واحدا أم كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذي نجده في لغات الشيروكي Cherokee ، (٢) فهم يبررون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسنون التعبير عن ضمير الجمع ونحن . فيقال عندهم مثلا : « أنا وأنت » أو « أنا وأنتم » أو يقال أحيانا عندهم « أنا وهو » أو « أنا وهم » .

ومعنى ذلك أن مقولة العدد واضحة متميزة عند الشيروكي ، ولكنهم لا يبررون عن العدد بنفس الأساليب التي نشاهدتها في اللغات الحديثة ، حيث تنقسم الأعداد إلى صيغ « المفرد » و « المثنى » و « الجمع » ، ويتحدد نوع العدد أن كان « مؤنثا » ، أو « مذكرا » ، ومحل في الجملة إن كان « فاعلا » أم « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع إلى « جانغيه Gaischet » (٣) ، وهو عالم لغوي ، درس لغة هنود « كلامات Klamath » ، وهو الذي وضع قواعد الاجرومية لذلك

-
- (1) Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris, 1928. p. 152.
(2) Ibid. p. 153.
(3) Ibid. p. 154.

اللغة الهندية البدائية ، ولقد استخلص « جاتشي Gatschet » ، من تلك الدراسات
الأنثروبولوجية القوية ، أن العقيدة البدائية الهندية ، تعبر عن مقولة العدد
تعبيراً خاصاً بها .

ووجد أن هنود الكلمات Klamath ، لا يعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم
مع ذلك يستخدمون ألقاباً تشير إلى معنى ، والمثنى ، ، على عكس الحال في لغاتنا
فنستطيع أن نعزف إلى الاسم المحدود ما يشير إلى جمعه أو ثنيته ، وإلى مقداره
إذا كان جزيئاً أم كلياً ، بقولنا « بعض » أو « كل » ، ولكننا بصدد اللغات
البدائية نجد أن صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (١) .

ويقول « كوردنجتون Co Irington » (٢) : إن صيغة العدد المثنى ، ليست
متميزة واضحة تماماً في لغات الميلانيزيين ، إذا استثنينا عدداً يسيراً من صيغ
كلمات يستخدمونها عن صيغ جديدة مميزة . وتلك الملاحظة تأتي أشاراً إلى صياغة
« كوردنجتون » ، تصديقاً أيضاً على الكثير من لغات « غينيا الإنجليزية الجديدة
La Nouvelle-Guinée Anglaise » . وبدراسة البناء القوي في لهجات
Tyattayalla (٣) في أستراليا ؛ نلاحظ أن هناك أربعة صيغ متميزة تتميز بها
الاساق القوية لتلك ال لهجات ، منها ما يتعلق بصيغة « المفرد » ، و « المثنى » ،
و « الثلاثي » ، و « الجمع » .

ونستخلص من ذلك ، أن فكرة العدد هي مقولة اجتماعية ، كما أنها تستند

(١) Ibid, p. 153

(٢) Ibid, p. 156

(٣) Ibid, p. 157

إلى أصل لنوى ، وإلا كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فإن العدد يستمد منها أصوله الأولية الكائنة في بنية المجتمع والصادرة عن الانساق القوية .

وعلى هذا الأساس يفسر « ليفي بريل » فكرة العدد في ضوء الفئات البدائية ، كما يؤكد في دراساته القوية على وجود الاعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائية ، ثم أنهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة « كثير » ، ورن أن يضموا تحديدا رقميا لتلك الكثرة ، نظرا لأن الاعداد البدائية هي « صيغ مضمضة » تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ المتعددة في تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائي الساذج ، إلى درجة أكثر حروما وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة (١) .

هذا عن موقف « ليفي بريل » من فكرة العدد وتفسيرها في ضوء الفئات البدائية الهندية ، أما عن « فرانز بواس » (٢) فقد أكد هو الآخر أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة حيقة إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الاعداد البسيطة ، أما الاعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها - أو تصورهما ، إذ أنهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد إلى أكثر من العشرة عشرة .

ولقد رد « فرانز بواس » تلك السطحية والبساطة في الاعداد عند « الاسكيمو » ، إلى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات المغلقة المحدودة ، فإن من يملك قطعييا من الحيوان يستطيع أن يتعرف عليها

(١) Ibid : P. 159.

(٢) Boas, Franz., The Mind of Primitive Man, The Macmillan, New York, 1911, P. 153.

بأساليبها ومميزاتها الخاصة ، دون ما حاجة إلى عدها .

ولكن بفضل عمليات النقل والاحتكاك الثقافي ، بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت إلى تلك الفئات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين صيغ هندية متقدمة ، كما ساعدت أيضا على ممارسة عمليات المد والحساب ، تلك التي نجدناها في الأخرى في تطور ملحوظ .

وليست هناك أية دلائل في رأي « بواس » (١) على أن ذلك نقص الكامن في استخدام الأعداد في الفئات البدائية ، يشير إلى نقص في القدرة العقلية ، أو يرتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الأعداد الكبرى . على عكس ما ذهب « لوسيان ليفي بريل » ، حين أكد بصدد المطلق والفئة والعدد ، أن العقلية البدائية سابقة على التفكير المنطقي ، ، حيث أن الفئة في رأي « بواس » لا ينبغي أن تكون وسيلة للكشف عن الاختلافات العقلية بين سائر البشر .

وإذا كان « ليفي بريل » و « بواس » قد عالجوا فكرة العدد في ضوء الفئات البدائية ، فقد دوس « دور كيم » تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة الكلية Totalité . وليست فكرة المجموع أو الكل ، عند دور كيم — من خلق الفرد أو من صنعه ، إذ أن الإنسان في رأيه ليس إلا جزءا بسيطا في علاقته بالكل أو بالمجموع الاجتماعي ، بل أنه مجرد متناهٍ الصغر بالنسبة إلى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر إلى الواقع الاجتماعي المطلق .

ولقد اعترض « دور كيم » على فلاسفة المعرفة (٢) الذين حاولوا رد المعنى

(١) Ibid : P. 158.

(٢) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse, Félix Alcan. Paris. 1912 P. 639.

الكل إلى أصل عقله ، هل مايقول القليليون ، أو إلى أصل شعوري على مايقول التجريبيون ، من حيث أن المعنى الكل ظاهرة غـ... شخصية ، كما أنه ليس من صنع العقل الفردي ، بل إنه من اختراع عقل يلتقي فيه جميع العقول ، وتنتج فيه شتى الوجدانات والمظاهر الجمعية .

فالعنى الكل ليس إذا خاصا بالتكرار أو الظواهر الفردية ، إذ أن فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة ، وباعتبارها أيضا فكرة ، تعالية ابشقت عن عقل مناسم خلاق ، وهو ما نعى به العقل الجمعي .

ولاشك أن فكرة الكلية هي الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دور كيم ، فالمجتمع في رأيه هو ذلك الكل الذي يحوى في طياته مجموع الأشياء ، وهو أيضا ذلك النوع المتعالى الذي يهتمل على كل الأنواع (١) . وتلك نظرة ، دوركافية فلسفية ، تراه المجموع الممدى إلى مفهوم المجموع الاجتماعي .

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التي قام بها بريستيانى Peristiany ، ومارسيل برايس ، والتي تؤكد أن فكرة المدد قد اختلطت بالكثير من التصورات الفيفية ، وامتزجت بالعناصر الدينية . فأصبحت الأعداد في المجتمعات البدائية مظاهر مقدسة ، كما هو الحال مثلا في مجتمع الكبسجيس Kipsigis . حيث يعتبر الأما إلى الرقم أربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم إلى أربعة أقسام كبرى ، وهي بيلكوت Pielkut ، ووالدى Waldai ، وپوريتى Pareti ، ووسوت

(1) Ibid : p. 620.

Bo (١) بمعنى أن تلك الأقسام الأربعة تفسر الأصل الاجتماعي الذي يحمل من الرقم أربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر إجتماعية ودينية .

وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المنطقية ، أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن فكرة العدد فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعداد (٢) ، فالعدد أربعة لا يطلق بنفسه على أربعة من الأشخاص أو القوارب أو الثمار .

وفي كثير من الشعوب البدائية لا توجد أسماء إلا الأعداد الثلاثة الأولى . وليس من ذلك أن البدائيين يجهلون عملية العد أو الحساب وإنما يتصورون الأعداد على نحو بدائي ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهم يتصورون الأعداد كمجموعات معينة من المعدادات (٣) ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية مثل العد بالأصابع أو بمقبض اليد أو بالكتف أو بالأصداق أو بالحجر .

واستنادا إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، نأملنا لا تقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية والعقلية للأعداد ، فند كهذه الدراسات العقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وما يؤيد هذا الفرض الاجتماعي رفضه الأصول الرياضية والعقلية لفكرة

(1) Peristiany, J. G, The Social Institutions of The Kipsigis, Routledge, London- 1959, p. 2.

(2) Lalande, André., La Raison et Les Normes, Hachette, Paris. 1948. p. 43.

(3) Ibid : p. 46,

العدد، تلك الدراسات التي قام بها د مارسيل جرانيت Marcel Granet (١) ،
بصدده الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر
الغربي ، تختلف في أصولها عن الفكر البدائي عند قدماء الصينيين .

فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه ضرورة كمية Quantitative ،
ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائي الصيني القديم ينظر إلى العدد على أنه
ضرورة كيفية Qualitative لا تنصل بفكرة الكمية .

فإذا أشار البدائي الصيني إلى (العدد ١٣) ، فهو لا يعني أنه يعادل
(١٢ + ١) أو يساوي (١١ + ٢) ، وإنما يفيد هذا العدد عنده معنى النحس
والتماعة . ومعنى ذلك أن الكم عندهم ليس دكاً رياضياً مقسماً باعتباره كما مجرداً
وإنما هو شيء عاطفي أو غيري ، يتصل بمخاطفة السعادة أو بالاحساس بالتماعة
وبالتالي يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة وأخرى تنذر بالنحس
والشر المستطير .

ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الإجتاهي ، ليست قضايا تركيبية ،
كما عهدناها في التصور الكلاسيكي (٢) . حيث أن الأعداد لا تعتبر في صورها
الإجتاهية من صور الكم والمقدار ، كما أننا نلاحظ أن العدد الإجتاهي ليس
د فعلاً تركيبياً acte synthétique ، العقل كما تصور كانط وهامس لان
Hamelin (٣) .

(١) Stark, Werner., The Sociology of Knowledge, An Essay
in Aid of a Deeper Understanding of the History of
Ideas, Routledge & Kegan Paul, London, 1960 p. 161

(٢) Kant, Immanuel, Critique De La Raison Pure, Traduction
Française par Tremo aygues & pacaud, Press Univers.
paris 1970. p. 14.

والنما تمبر الأرقام والاعداد في صورها الاجتماعية عن أحوال كيفية
خالصة تتصل بأمور غيبية وردت من بنية المجتمع . وهكذا تعقب الإجتاهيون
فكرة العدد واكدوا مصادر إجتماعية أو دينية لها ، ورفضوا الانحصار على مجرد
الأصول الرياضية أو العقلية .

وخلصة القول - إن المقولات من وجهة النظر الاجتماعية - هي قوالب
لفكر التي يستمدّها الانسان من حياته الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الاطارات
العامة لفكر من صنع المجتمع ، ومنه يبعث إلى الانسان بصورتها ومادتها
على السواء .

فمقولة الجنس لم تكن متباعدة عن فكرة الجنس البشري ، ومقولة الزمن انما
من انطاق الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذي حلت فيه القبة هو الذي
جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هي النمط الأول للهوم القوة الفاعلة
التي هي العنصر الأول في مقولة السببية .

الأساس الموضوعي للتفكير :

واستنادا إلى هذا الفهم الدوركي ، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لا لها
تعبير عن أشياء ذات طبيعة إجتماعية ، وتلعب دورا هاما في الفكر والمعرفة ،
والمقولات وتوظيفها (١) باعتبارها قوالب فكرية ثابتة تستند إليها حياتنا العقلية ،

(1) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie
Religieuse, Félix, Alcan Paris, p. 668.

وتستمد في الواقع ذاته أصولها الأولية بصورها من بنية الفكر الجمعي .

وليس المقولات الدوركيمية صوراً فارغة جوفاء كذلك الصور والمقولات الكانطية ، وإنما هي صور مختلفة ومقولات مضبوطة بعناصر اجتماعية ، إذ أن المقولات الاجتماعية هي القالب للتفكير وأنماط السلوك العقل التي يستعين بها الإنسان في حياته الاجتماعية ، ولم يعمل المجتمع على خلق تلك القوالب الفكرية وإنما وجدها المجتمع في ذاته (١) ، فهو لم يصطنعها إصطناعاً مقصوداً ، وإنما صدرت من شعوره وتصورات الجمعية ، فنشأت في جوف الدين ، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية .

وليس المقولات الدوركيمية عارية من كل قيمة موضوعية ، حيث إصطنع لها دوركايم أساساً موضوعياً بصورها من الأصل الاجتماعي (٢) ، بمعنى أن الصور الاجتماعية هي الأساس الموضوعي لصور الفكر ، كما أننا لا نلحظ على مقولات الفكر الإنساني إلا بانتراضاً من تلك الصور الاجتماعية الكامنة في بنية الفكر الجمعي .

ومن المسائل الرئيسية التي تعرض لها دوركايم - هي مناقشة المقولات في ضوء ماثار بصورها من مختلف وجهات النظر حول أساسها الموضوعي ، حيث ذهب العقليون إلى أن المقولات لا تستند إلى أصول حسية أو تجريمية ، لأنها حقائق أولية قبلية *a priori* لا تتصل بالتجربة بسبب ، حيث أنها منطقياً سابقة على التجربة ، ولا تتأتى إلا بفضل التركيب الفطري لعقل الإنسان .

(١) Ibid : p. 688.

(٢) Ibid : p. 26.

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من أمثال وجون لوك و دافيد هيوم ، و د هيربرت سبنسر ، و م من كبار مثل الاتجاه التجريبي في الميتافيزيقا و علم الاجتماع ، ذهبوا إلى أن المقولات تستند إلى عناصر تجريبية ، كما أنها تشتق من عالم الحس والصور ، أو قد ترتد إلى عامل الوراثة حين نترجم نتائج التجربة الفردية ، على ما يقول د هيربرت سبنسر ، الممثل الحقيقي لهذه التجريبية التطورية في علم الاجتماع (١) .

ويرى د دوركايم ، أن ذلك الفرض الإجتماعي الذي وضعه لتفسير أصل المقولات ، يسمح له بإقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة (٢) ، تستطيع الإفلات من مشكلات الميتافيزيقا ، إذ أن هناك صعوبات كثيرة تبرز في البحث الميتافيزيقي لمشكلة المقولات ، نظرا لانحصارها في الفلسفة بين تعلي العقل والتجربة .

ولا نستطيع إزاء تلك الصعوبات التي يثيرها العقليون والمقبات التي يعضها التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فإذا قلنا بالحل التجريبي ، فلم سوف يكون في ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإنكار لتلك الخصائص الضرورية العامة التي تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فإن الإحساسات والمعطيات التجريبية إنما هي ظواهر متمايزة تصبر عن حالات وقيمه ومفاهيم جزئية ، لا تستطيع إطلاقا أن توصلنا إلى تلك الأفكار العامة المطلقة ، والمبادئ الكلية التي تعبر عنها مقولات الفكر الإنساني .

(1) Ibid : P. 18.

(2) Duvy Georges., Emile Durkheim.; Collection Louis-Michaud, Paris. 1927, pp. 48-64.

ولقد أخذ دوركايم على العقليين ، و د القبليين ، قولهم ببداهة الأفكار وضرورتها ، دون أن يشعروا لنا أصل تلك الضرورة أو يملأوا طبيعة تلك البداهة ، إذ أن المقولات في زعمهم تتميز بالضرورة ، لأن وظائف العقل إنما تتطلب تلك الضرورة . وفي ذلك القول في رأى دوركايم ، تكرار الزعم الأول ، ولقد أحضى القبليون على العقل قوة متسامية تتخطى عالم التجربة وتتجاوزده ، دون أن يكون لذلك مبررا عقليا ، سوى أن العقل طبيعة فطرية جبل عليها الإنسان (١) .

وإذا قلنا مع العقليين إن التجربة ليست يمكنه وليست كافية في ذاتها ، فهذا إعراض سليم ، إلا أن العقليين ، لا يستندون في حقيقة الأمر إلى العقل الإنساني الفرد ، وإنما يرجعون في ذلك إلى العقل الإلهي المقدس ، ويستندون إلى الضمان الإلهي باعتباره أساسا لكل معرفة تربط العقل الإنساني بالعالم الخارجى ، وهذا هو الفرض الإلهي الذى إقرضه ديكارت ، ومن ثم نحاول من سائر العقليين ، كي يتخلصوا من كل سيطرة للمادة أو الحس أو التجربة .

ولقد إعترض دوركايم على تلك الدرجة الديكارتيّة العقلية التى تمسك بالضمان الإلهي ، على إحتبار أن المقولات ليست بالضرورة الناجية ، وإنما هي صور متنوعة بسببية تختلف باختلاف الزمان والمكان (٢) ومع ذلك يظل العقل

(١) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris, 1912. p. 20.

(٢) Ibid; p. 21.

الإلهي ثابتا ، . فكيف يكون ذلك الثبات الذي يتميز به عقل الله ، سببا
لنسبية المقولات وتفهمها وصيرورتها ١٩ وكيف يكون ذلك الضمان الإلهي
لذلك التفهم الذي لا يتقطع ١١٩

وإذا تلك الاعتراضات ، فإن الفلسفة لا محالة محكوم عليها بالثنائية ، ثنائية
الواقع والمثال ، الحس والصورة ، التجربة والعقل ، فإذا ما أخذنا بوجهة النظر
الواقعية التجريبية ، فإن ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإذا ما جربنا لسلطان العقل
وآصوراته ، فلمنصف بضعف بالتالي إيماننا بالعالم الوهمي .

وإذا تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتناحرة في النظرية الاستدلالية ،
استغل دوركايم تلك الخصومة الفلسفية إحتلالا بارعا واسما ، وحاول تفسير
نظرية المقولات بردها إلى الأصول الاجتماعية ، مما يسهل له بالتخلص من صعوبات
الفسافات العقلية والتجريبية .

كألفرد د دوركايم ، تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين الكل والتجربة ،
إلى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أصلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة
نظر المدرسة الدروكيميكية . حيث أن الإنسان من حيث هو كذلك ، إنما يمثل
كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فردي » (*Un être individuel*) ،
باعتباره في ذاته « يولف » بناء عضويا بيولوجيا ، وهو من ناحية أخرى « كائن
اجتماعي » (*Un être social*) ، باعتباره « عضوا في جماعة » تربطها مجموعة من
العلاقات الاجتماعية (١) .

ومن هنا ينبغي أن لا ندهش في رأي دوركايم ، إذا حاولنا أن نربط بصد

(1) Divy, Georges., Emile Durkheim, Paris, 1927, P. 188.

الإلسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات والذات ، وبين عالم العقل والأخلاق ، فقد ربطت الجذور والأصول الاجتماعية أسمى أشكال الفكر بأدناه . وإنه يمتد تلك المسوالم المتعارضة في بركة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلافة لا تماثلها قوة في الوجود ، لأنها قوة متعالية وحيدة تربط بين سائر القوى الفيزيائية والحسية ، من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية أخرى .

ورسكناً إلى ذلك الذوم — فقد حاول دوركايم ، أن يسهم بحلوله اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفاسفية الخالفة ، التي غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شامدأها في أقوى صورها عند ديكارت ، وكانت ، و« كاطط » و« ميجل » .

وإل السبب في تلك الثنائية القائمة في الفلسفة — يرجع في رأى دوركايم — إلى أن الفلاسفة قد انفلقوا على أنفسهم أمام مسألة دينها ، فأنحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، في النظر إلى الإنسان على أنه « غاية الطبيعة » *Finis Naturae* ^(١) ، وعلى أنه الكائن الطبيعي النهائي الذي يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذي ما بعده خليفة ، والحقيقة التي لا تتمداها حقيقة .

وإعترض دوركايم على ذلك الموقف التقليدي في الفلسفة ، على إعتبار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد ، تلك هي « الحقيقة العليا » التي تتمثل في المجتمع باعتبارها كائناً خلاقاً فريداً . وهكذا أراد دوركايم ، أن يفتح بعلم الاجتماع طريقاً جديداً لتفسير الإنسان ، فليس الإنسان غاية في ذاته ، وإنما هو موضوع الدراسة ونقطة الابتداء .

(١) Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912, P. 627.

وبرى دجورج دافى Georges Davy^(١)، وهو أحد شراح دوركايم
ومن تلامذته المعاصرين — أن دوركايم ، بنوعه الاجتماعية وفي تفسيره
للقولات ، قد استبدل الموقف الاستمولوجى التقليدى بموقفه السوسولوجى ،
وذلك لبناء نظرية سوسولوجية للعرفة ، من شأنها أن تعالج مشكلات
الميتافيزيقا ، بالنظر إلى تلك الخصوبة التى تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها
حقيقة مميزة من نوع خاص ، تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه.

مطلب :

لا شك أن وجهة النظر الدوركايمية في الأصول السوسولوجية لفكر جديرة
بأن ينظر إليها بعين الاعتبار ، فقد كشف دوركايم ببرايمته الجدلية الفائقة ،
عن الأصل الاجتماعى ، في عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس
والنوع ، كما ساهم دوركايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات
المنطقية ، وعالج نظرية الحكم في ضوء مذهبه السوسولوجى . ومن ثم فقد
أعطانا دوركايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمساكن المنطق .

وفي الحقيقة إن مشكلة الحكم والتصوير هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي ،
فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديما وحديثا ، بحيث نستطيع أن
نقول مع دساي Desaisies وبول جانيت Paul Janet ، حين أشارا إلى قيمة
مشكلة الحكم والتصوير بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في تاريخ »

(١) Davy Georges., OP. cit., P. 63.

و الفلسفة مثل ما احتلته نظرية التصور ، (١) ،

ويمكننا أن نستعرض - أسلوب الفلسفة ، وجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسولوجي الدوركايمي ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية في أصولها الفلسفية ، فإن مسألة التصورات والاحكام ، هي مسألة هريفة في التفكير الفلسفي .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءت التصورات أو المعاني التي تمتداز بالعدم والكالية ولا تخص فردا بالذات ؟ - فذهب أفلاطون إلى أنها لابد أن تكون - مثلا ، سبق أن شاهدها في حياة أخرى سابقة . وذهب أرسطو إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الاجناس والانواع . ورأى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها وإنما هناك فقط الالفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثرة من التصورات إنما هو فطري في الذهن .

وبإزاء هؤلاء - وقف التجريبيون بما وضعونهم ، فيقولون أن لاشئ - بفطري في الذهن ، وأن المعاني إنما هي إلا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال أنفسهم التجريبي . فالاحساسات في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لنفسهم ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الاجناس ، فقالوا ان المعاني إنما أصبحت كلية في النوع الانساني وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

(١) Jauret, Paul & Séailles, Gabriel, Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles, Quatrième Paris, 1928, p. 418.

وفي ضوء هذا، نجد أن الاجتماعيين، يريدون إضافة تفسير اجتهادي لأصل هذه التصورات في المجتمع. وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية.

أما عن فكرة الأحكام، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم، أن المفكر لا يستطيع أن يفكر ويتقدم إلا بربط التصورات في أحكام، وذلك برابطة بين محمول وموضوع بولفان قضية. فقال أفلاطون، أن الأحكام إنما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع. وقال أرسطو، إن الحكم إنما هو ممكن، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لمبومه، وقال الميناريون باستحالة الحكم أصالة.

وفي الفلسفة الحديثة — نجد أن التصوريين، من أمثال ديكارت، يرون أن أطراف الحكم أي التصورات، إنما هي متضمنة بعضها في بعض وما علينا إلا أن نلتفت إليها بالبداية والحدس فستخرج الأحكام. أما التحريريون، فقد قالوا أن الأحكام إنما ترتبط أطرافها، أجنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التنداعى السيكلوجية، فهم عند موقفهم الحسى.

وكانط يمارضهم بقوله — إن العلم يقوم على الأحكام ولا يمكن أن يقوم على مجرد التنداعى الحسى، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة في الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام، أو بباطا كليا وضروريا. بما يصور قيمة المعرفة العلمية، ويرفعها من مرتبة الحسى، إلى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة. ولذلك من كانط بين ما أمناه بالأحكام التحليلية — و بالأحكام التركيبية، و بالأحكام التركيبية الأولية.

موقف دوركايم من الفلسفة :

وبعد هذا الاستطراد الأريضي المربع، نريد أن نقف عند موقف الاجتهاديين

الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام — وهي الفعل الاساسى الفكر .
فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم — يريدون أن يرتدوا
حتى بهذه الاحكام المنطقية إلى المجتمع. ونريد أن نبدأ الآن نفتح موقفهم هذا
في الاصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

في الواقع — لقد حاول المذهب الاجتماعى الدوركايمى — كما هو الحال في
كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى — أن يهدم المذاهب السابقة عليه،
وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا .

ولذلك اعترض دوركايم على مواقف الفلسفة ، وانكر التصورية التجريبية
بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية إنما تتأخر تماما عن
تلك التصورات الحسية التجريبية، إذ أن الاولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتتصدر
عن احساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا
تخلف وراءها شيئا ما . (١) وهكذا اعترض دوركايم على أصحاب النزعة
التجريبية .

ولقد اعترض دوركايم أيضا على المذهب العقل . وانكر تلك القبلية التي
قال بها كانط بصدد ضرورة الاحكام وعمومها، إذ أن المجتمع في زعم دوركايم
يلعب دورا أساسيا في تشكيل تلك الاحكام . حيث أنها تستمد عمومها
وقبليتها من المجتمع ، فإن ما هو عام لا يتحقق وجوده إلا فيها هو
« جزئى » (٢) .

(1) Durkheim Emile., Les Formes Élémentaires de La Vie
Religieuse, Paris. 1912 p. 618.

(2) Ibid : p. 617.

كما أن الإنسان من وجهة النظر الدوركايمية ليس وحيدا ومنفردا في مواجهة الطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شك بين الإنسان والطبيعة ، فتتولد إذن أحكامه وتصوراتاته بالعناصر الاجتماعية ، ومن بنية الفكر الجمعي وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها^(١) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقي هو أحد أشكال النظام الاجتماعي^(٢).

فالمجتمع إذن - في زعم دوركايم - أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدّها الإنسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية . إذ أنها وليدة التصور الجمعي ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الأخطاء ، فإذا كان المجتمع في زعمه ، هو المبطء الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن للمنطق الجمعي طريقتَه الخاصة في التفكير ، فإنا نقابل مع هزري برسون *Bergson* ، في الرد على دوركايم ، ... بأننا إذا سلمنا معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التي تتمثل في اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟؟ وكيف نلاحظ ذلك التناقض بين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟^(٣).

-
- (1) Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitives de Classification, L'année Sociologique. Vol / VI p. 70.
 (2) Durkheim, Emile, Op. Cit, p. 24.
 (3) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris. 1955. p. 108.

ولقد رد برجون ، هذا التمازض الذى يلحظه أحياناً بين منطق الفرد
ومنتطق المجتمع ، إلى أن هناك تمايز أكيد بين « الذات الفردية *Le moi*
individuel » من جهة ، و« الذات الاجتماعية *Le Moi social* » (١) ، من
جهة أخرى .

وإذا كانت الذات الفردية تنسب إلى الذات الاجتماعية ، إلا أن هناك
خصائص أصيلة وفريدة *Unique* ، تنسب بها الذات الفردية ، مما يجعلها تتعارض
مع اتفاق الجماعة ، تلك الخصائص الأصيلة التى تتمثل فى عقل حرمبدح ، وفكر
خالص خلاق ، ودون النظر إلى ما أجمع عليه الناس من اتفاق ، إذ أن « تفكير
المرء على النحو الذى يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة » ، على ما يقول
Paul Mony (٢) ، إذ أن الفكر المنطقي الذى يفهم وجه الحق ، إنما يعنص
لقوانين العقل الصوري ومبادئ المجردة ، دون الخضوع إطلاقاً إلى اتفاق
الجماعة .

واستناداً إلى هذا الفهم — انتقد *Paul Mony* نظرية الأحكام عند
الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتية ، تنبع من حقيقة داخلية *réalité*
intérieure على اعتبار أن الحكم ، هو نتاج انقشاط المستقل للكان المفكر ،
بعيدا عن معايير الجماعة .

والقد غاب عن دوركايم ، أن المنطق علم معيارى *Normative* تتعلق

(١) *Ibid* : p. 7.

(٢) *Mony, Paul, Logique et Philosophie des Sciences*, Paris.
1944, p. 11.

أحكامه ببنية الفكر الداخلية ، دون حاجة إلى « صور خارجية » ، ونماذج اجتماعية ، إذ أن « المعيار » شيء أصيل في العلم المعيارى ؛ وهو الذى يمكن موضوعه الخاص (١) . ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصدق والثبوت من اليتيم ، وعلى هذا الأساس يكون المنطق علما برهانيا ، ويستقل تماما عن علم الاجتماع ، وبالتالي لا تكون الحياة الاجتماعية أساسا لقوانين الفكر والمنطق (٢) .

ولقد اعترض Pitrim Sorokin على فكرة الأصل السوسولوجى لقوليات الفكر الإنسانى ، وهى أم وأم التصورات العامة وأسر مراهم دوركايم بصدده هذا الأصل الذى يثير الفكك والريبة ، وأطن تهاقه بقوله :

« إننا نرى أن تلك المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هى ،
« واحدة بذاتها فى حقول الفلاسفة ونجدها كما هى نفسها عند
« كوفوشبيوس ، وأرسطو ، وتوما الأكوينى ، وعند أيمويل
« كانت ، ويونين ، وباسكال ، ودوركايم . وهذا لا يتأتى ،
« أو يتحقق ، إذا ما كانت المقولات مجرد انعكاس لتلك ،
« الخصائص الكامنة فى مجتمع معين بالذات ، حيث أن تلك
« المجتمعات التى عاش فيها هؤلاء الفلاسفة ، إنما تختلف فيما
« بينها اختلافا كاملا (٣) » .

(١) Ibid : p. 14.

(٢) Ibid. p. 28.

(٣) Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories,
New York and London, 1928. p. 459.

وأعتقد أن هذا الأهراس ، الذى ساقه Morikin ، يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدده سوسيولوجية مقولات الفكر ، إذ أننا نستطيع أن نسأل دوركايم ، وأتباعه - كيف نغمر عمومية تلك المقولات ونبتاتها فى عقول الفلاسفة ؟ هل الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافتهم ؟

وبمستند فكرة التصنيف إلى أجناس وأنواع ، ظن دوركايم ، أن مصادر التصنيف ود أسير ، موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدزت عن الوجود الاجتماعى الخارجى ، ولكننا نقول مع بولدموى Paul Meury ، أن مقولات المنطق على العموم ، ليست د أنماطاً ، الوجود ، وإنما هى د أنماط الفكر ، (١) .

بمعنى أن المقولات ، فى واقع أمرها هى ، مبادئ أو وظائف الفكر حين ينظم التجربة ، فن لم لا تقوم أمام الفلاسفة أية صعوبات فى اعتبارها قائمة كجزء جوهرى فى بنية العقل الفردى .

ولذلك برع جنزبرج - Ginsberg أن دوركايم ، لم يوفق فى تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية (٢) ، حيث أن الفهم الاجتماعى يقوده الكثير من الغموض والاضطراب ، فى تحليل أصول المقولات .

وفيما يتعلق بمسألة التزام بين العوالم والأنماط ، وهى من المقاصد الرئيسية

(1) Meury, Paul, Logique Et Philosophie des Sciences, Paris. 1944. p. 11.

(2) Ginsberg, Morris., The Psychology of Society, London. 1949. p. 59.

للنظم ، أقم دوركيم تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » *Sacré* وغير المقدس *Profane* (١) ، واستنادا إلى ذلك الأصل الاجتماعي لفكرة التناقض ، يستطيع الإنسان في ذهن دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبح عند تلك المسألة المنطقية العامة ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة في رأى دوركيم إنما من اتفاق الجماعة بما تقرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنية الفكر الجمعي .

ولكننا في الرد على دوركيم — يجب أن نميز تماما مع د. ج. م. بالدوين *J. M. Baldwin* (٢) بين الاتفاق الذي أصله الجماعة *syndexique* وبين الاتفاق غير الجماعي *synnomique* ، ولقد اصطنع « بالدوين » مذهبين المصطلحين ، ليعني بالمصطلح الأول *syndexique* تلك الحقيقة أو الأحكام التي يعتنقها الفرد نظرا لعمومها وشيوعها بين الناس ومثل تلك الحقيقة إنما تصدر من اتفاق الجماعة ، كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع .

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثاني *synnomique* ذلك الاتفاق الخلفائي أو الاتفاق الفردي الذي أسماه اعتناق الحقيقة اعتناقا حرا وهذا هو الاعتناق

(1) Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*, Paris, 1912, p. 207.

(2) Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, sixième Edition Revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, pp. 1089 - 1090.

الحرار الأذعان الفردى الحقيقة من حيث هي كذلك ، تلك الحقيقة التي تتقبلها العقول الفردية مما اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية ،
ويتمشى مثل هذا النوع الثاني من الإعتناق ، مع طبيعة الفعكر وتقدمه ،
إذ أن الحقائق أيا كانت إنما يخلق عليها الناس ، لا لأنها صادرة عن المجتمع ،
وإنما لأنها اتفاق طبيعي واصباح حصر لعقول طليقة من قيود المجتمع .
وأعتقد أنى ، بالدوين ، استطاع بذلك أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هي أساس الفكر والمعنى ، كما افترض الاجتماعيون
بصدده تفسير مسافة اللغة بالمنطق ، فإن هذا افتراض خاطيء . فقد تبين
الاجتماعيون السبيل إلى فهم حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات
البدائية وأجرونها (١) .

وهل هذا الأساس أو الافتراض الخاطئ . — درس د لويمان ليفي بويل ،
و د مارسيل جرانجيه ، و د فرانز بواس ، اللغات البدائية دراسة وصفية
مقارنة ، واتفقت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة
البدائية — على عكس ما هو مألوف في اللغات الحديثة — إنما يخلق عليها
عدم الضرورية والتجريد .

وذهب دوركيم — إلى أن الانسان لا يفكر تفكيرا منطقييا إلا داخل إطار
النسق القوي الذي ينسب إليه الانسان في حياته الاجتماعية ، على اعتبارا أن
الغة ظاهرة اجتماعية نعم البناء الاجتماعي برمتها .

(١) Lévy - Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés
Intérieures, Neuvième Edition, Paris, 1928 pp. 15-162.

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضنون ، لأنها ليست من خالق الانسان
الفرد ، إذ أنها مبطنة الينا من عالم الفكر الجمعي ، ويعتبر ذلك في رأى دوركيم
مصدر ثبات اللغة وهو ما (١) ، كما تصبح بالتالى مصدر ثبات الفكر وعمومه
بين الناس .

ولكننا في الرد على دوركيم وأتباعه من سائر الاجتماعيين ، نقول إن اللغة
لا يمكن إطلاقاً أن تفرض الخطوط الأولى التي يضلها يعمل الفكر المنطقي ،
إذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية وقد تكون روح المجتمع كائنة في اللغة ،
ولكن تلك الروح بعيدة تماماً عن عالم المعاني والمعتقدات .

فالفكر سابق على اللغة ، إذ أن اللغة ليست إلا تعبيراً عن تصور أو عن
حكم عقل ، وهو سابق على اللغة بالضرورة ، إذ أننا نفكر أولاً ثم نصوغ
أفكارنا تلك في قوالب لغوية وقد تكون اللغة من صنع المجتمع ، ولكن عالم
المعاني والمقولات والصور العقلية الخالصة هي من خالق العقل ، وليس الانسان
مفكراً أو عاقلاً لأنه حيوان اجتماعي ، كما ذهب دوركيم ، بل ان الانسان حل
العكس من ذلك هو اجتماعي لأنه كائن عاقل مفكر ، ولولم يكن «العقل» لما كان
الانسان بما هو إنسان أبداً .

ولقد ذاع الشك في صحة الأبحاث التي قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون
بصد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائي ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة
خفايا تلك اللغات الغريبة ومفوماتها ودلالاتها . ولقد اعترف لوسيان ليفي
بريل ، نفسه بذلك الصعوبات التي واجهت علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية
للإلمام بتلك اللغات البدائية نظراً لتعدددها ، وتمتد مصطلحاتها وقواعددها

(١) Durkheim; Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie
Religieuse, p. 619.

الفقرة (٢) .

ومن ناحية أخرى — لا يمكن أن تعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الإنساني ، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين الإنسان ؛ وهذا ما أكدته فرازير في كتابه عن العقل البدائي ، ذلك الكتاب الممتع الذي أسماه The 'mind of Primitive Man' (٢) .

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر ، إذ أن العقل — فيما يرى هيجل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلسفة والفكر الفلسفي ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتتعمش على صلصلة الوجدان (٣) .

• • •

وعنما — لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى القليل . ولم كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية إلى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل البئس من مشكلات المنطق الكلاسيكي . وأخيرا ، بعد استعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ،

-
- (1) Lévy — Bruhl, Lucien, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris. 1928 p. 151.
 - (2) Boas, Franz, The mind of Primitive Man, Macmillan, New York, 1911. p. 154.
 - (3) Hegel, G.W F., The Phenomenology of Mind, trans. By J.B. Baillie, Second Edition, Macmillan, New York. 1981. p. 84.

حيث رأينا أنهم قد تطرقوا إلى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء انجذابهم
بينما ظلت أهم مميزات المنطق ومسائله مثل عملية الاستقباط والاستقراء ،
والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ؛ وبذلك ظلت أهم أجزاء
المنطق الرياضي المعاصر لهم - خارج نطاق بحثهم عما يشهد بتصور منهم وهم
كفايته في استيعابه المنطق .

وبالتالي فإن كل ما هو منطقي حقيقة في علم المنطق ، قد تتجاوز بكل تأكيد
مناهج علم الاجتهاد ، وحد من قدرات هذا العلم في إعطاء أى تفسير لجوهر
المنطق ولبابه . بحيث يبدو أن جهود الاجتهاديين ليس إلا مناوشة أو غزوة
يسيرة مينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل في صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا
مغلقا دولهم .

مقولات الفكر الانساني :

وإذا ما بدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك في أن تلك المسألة هي من
أهم المسائل التي تعرضت لها الفلسفة . فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك
المقولات ؛ وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (١) ؟
وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟ أم أنها جميعا مستمدة من
عناصر تجريبية ؟

تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون ، فكرة المقولات
وهو دعا في محس ، وهي الوجود ، واللكون ، والحركة ، والحرارة ، والقيء .

(1) Nelson, Everett, The Relation of Logic to Metaphysics, The
Philosophical Review, An International Journal, January,
1949.

ولعل النظرة الأفلاطونية في المقولات ليست منطقية خالصة ، وإنما تجمعها ميتافيزيقية في جوهرها ، إذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة » *L'idée* ، ليعني بها « مثاله الشيء » (١) . وبهذا المنهج المثالي فصل أفلاطون بين الفikiran والوجود فصلا تاما ؛ حيث « يتمايز بين « ما هو مقول » وبين « ما هو محسوس » .

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو في مقولاته بين الفكر والوجود ، إذ أن « الفكرة » *L'idée* ، عنده ، لا تتحقق إلا في تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة ، على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو إنما تتمثل في تطابق العقل والوجود وفي اتفاق الفكر والأشياء . تلك هي النظرية التطابقية التي استند إليها أرسطو بصدده تصديره لطبيعة المقولات .

وبذلك كانت للنظرية الأرسطية هي منطقية من جهة ، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، إذ أن المقولات عند أرسطو من حيث أصولها ومصادرها هي « أجناس الوجود » *Genres de l'Être* (٢) ، حيث قسم أرسطو الوجود إلى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للأجناس والأنواع ، ومن ثم أصبحت المقولات الأرسطية هي أكثر الأجناس محوما في الوجود (٣) وأشدّها اتصالا بالمعاني والتصورات الكلية .

(1) Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 262.

(2) Mout, Paul, Logique et Philosophie des Sciences, Paris. 1944. p. 20.

(3) Himelin, O., Le Système d'Aristote. Deuxième Edition Revue. Félix Alcan, Paris. 1931. p. 99.

وعلى حد قول هاملان Hamelin ، فإنه يمكننا أن نرى مقولات أرسطو على أنها صورية ، ومن ثم تتصل بأصول المنطق الصوري . نظرا لما تصف به من عموم وتعميد^(١) . ولكن Ch. Serrus في مقدمته المشهورة لكتاب كانط ، عن نقد العقل الخالص Critique de la Raison pure ، إنما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وإنما هي في واقع أمرها دماهيات منتزعة ، من التجربة .

؟ من أن المقولات الأرسطية ليست الاتعميدات أو صورا مجردة من مضمونها الواقعي ، يمس الخال في المقولات الكانطية إذ أنها في رأي Ch. Serrus صور منطقية خالصة ، وليست صورا مجردة ، من حيث أن هناك قارنا أساسيا بين ما هو وصوري Formel ، وما هو مجرد abstrait .

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبلية A Priori ، والمعرفة اللاحقة A Posteriori^(٢) . وإذا استخدمنا لغة كانط ومصطلحاته ، فيستطيع أن نقول :

أن المهرد الأرسطي ، هو في حقيقة أمره بدئي ، أي لاحق على التجربة ، أما الصوري الكانطي ، فهو دقي ، أي سابق على التجربة . وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هي صور الفكر القبلية ، الكامنة في العقل الخالص ، كما أنها أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة .

(1) Ibid : p. 100

(2) Kant, Immanuel. Critique De La Raison Pure, Presses Universitaires de France, Paris. 1890 p. XIII.

(3) Ibid : p. 82

وإذا كان كائناً، قد انتفى إلى « صور المقولات » ، فقد انشغل هيجل، Hegel ، من بعده ، بمادة تلك المقولات ، وفحوى تلك الصور . ونظر هيجل بذلك إلى « مضمون الفكر » . وحاول أن يتدح منطقاً جديداً يبحث في « مادة الفكر » ، ويتعلق بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزناً لصوريتها أو فراغها الكائني . ذلك هو « منطق الفحوى » أو المضمون الذي انتفى إليه منطق الجسد . هيجل ، معترضاً به على المنطق الصوري الكائني ، إذ حاول هيجل أن ينظر إلى مضمون الحكم والفكر دون الالتفات إلى صورته أو أشكاله . وبهذا الفهم الهيجلي ارتبط الفكر بالتاريخ ، إذ أن التاريخ هو المصدر الحسب لمضمون الفكر . فلم يلتفت كائناً إلى التاريخ ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة ، ولم يعرف كائناً أن لهذا التاريخ قانوناً ومنطقاً ، وهذا ما اعترض به هيجل ، على كائناً ورفض أرجاع الحقيقة إلى مجرد قوانين صورية في العقل ، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ، تصبح « حقيقة غير ذات مضمون » ، ولكننا نجد أن الحقيقة وجودها ومضمونها وحيويتها وبقاؤها ؛ حيث أن الحقيقة تاريخاً في النفس وتاريخاً في الوجود .

وبذلك حاول هيجل أن يقيم « نقطة » بين العقل والوجود الواقعي ، وأصبح « كل ماهو واقعي هو معقول ، وكل ماهو معقول هو واقعي » ، وفي هذا المبنى يقول هيجل في كتابه « فينومينولوجيا العقل The Phenomenology of mind ».

« إذا قلنا أن المقولات عارية تماماً عن الواقع . فإن ذلك القول يبنى أنها لا تتضمن في ذاتها أية حقيقة . لأنها تظل حقيقة صورية دون أن تصبح حقيقة كاملة . وإذا ظلت الحقيقة صورية خالصة ، دون أن تلتبس بالواقع ، فهي

تجريد فارغ ، إذ أنها حقيقة منفصلة عن مضمونها
ومحتواها (١) .

ومن هذا القول يتضح أن الواقع ، ود العقل ، شيء واحد ، وهذا الشيء
الواحد ليس صوريا ، لأنه ليس حاريا عن المادة والمضمون ، بل هو شيء خصب ،
عقله بالتنوع والاختلاف والحركة والحياة لأنه زاخر بالمتناقضات .
ولذلك رفض هيجل ذلك النروج من المنطق الذي يضي بالخصوصية والحركة
والتاريخ ، من أجل إلزام الصديق الصوري ، وجاب هيجل على كائط حين يقول
بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها حارية عن الواقع والمضمون .

ومن ثم يكون العارق الأساسي بين المنطق الهيجل والمنطق الكائط ، هو
أن هيجل قد استبدل المنطق الصوري بمنطق الجدك ، وفصل صور المقولات عن
محتوياتها ، بدأ كبده على ذلك المحتوى الواقعي والتاريخي لفكر والمقولات (٢) .
على اعتبار أن «فحوى المقولة» ومضمونها هو الذي يحدد صورة تلك
المقولة ويرسم أطوارها ، ففي هذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلى الفكر ، ومن
خلاله تمييز الفكرة ، وتتمتع ، لما يتميز بمحتواها من خصوصية واملاء .

وليس مضمون المقولة الهيكلية ، فأما ، وإنما هو مضمون متغير ؛ لا يستقر
على حال ، تلحقه ، والصورورة ، الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع ، واحتكاكه
الدائم بحركة التساريخ ، فلقد صدرت «مثالية» الفكر الألماني من واقع ،
الثورة الفرنسية (٣) .

(1) Hegel, G.W.F., The phenomenology of Mind, Trans. by
Baillie, Second edition, London, New York, 1931 pp. 829-830.

(2) Marcuse, Herbert., Reason and Revolution Hegel and
the Rise of Social Theory, Beacon Press, Beacon Hill, Boston
1950 P. 121.

(3) Ibid;

وهذا هو المثال التاريخي الحى الذى أخذ به هيجل ، كى يؤكد ارتباط الفكر بحركة التاريخ ، وكى يفسر صلة العقل بالواقع من حيث أن العقل هو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من فى الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر . بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ، ليس إلا مراحل فكرية عامة (١) . ولذلك كان « هيجل » فيما يقول « ما نيام » هو الذى دفع بالفكرة الوضعية إلى الأمام ، حين ربط « المطلق » بعملية التاريخ ، والروح بصورة تطور العالم (٢)

ويرى « هيجل » ، أن كل فكرة هى « خصبة مثقلة » وليسف جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة فى ذاتها وفى فهمها ، إنما هى فى فهم دائم ، حيث أن الوجود هو الموت والثبوت هو العدم .

ولفكرة عند « هيجل » ، وظيفتان — إحداهما منطقية ، بمعنى أن الفكرة تحمل فى طياتها مبدأ لتوكيدها وبقياتها . أما الوظيفة الثانية ، فهى ديناميكية ، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها ، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها . وهذا النفى يثير فى الفكرة « أزمة باطنية » ، تجبرها على « الحركة » و « النمو » و « التقدم » ، حين تخرج عن أطوارها إلى عالم أكثر خصوبة ، وحين تأتلف الضدان فى وحدة أعلى هى « التركيب » بين « الفكرة » و « نقيضها » .

ومثال « هيجل » ، على ذلك ما قام به الفكر الألماني الكانطى ، حين ألّف بين الفكر الفرنسى والعقل والفكر الانجليزى الامبيريقى . فى فلسفة وحيدة تجمع

(1) Ibid : P. 10.

(2) Mannheim, Karl, Essays on Sociology of Knowledge, London, 1952 p. 175.

بإتقانها (١). ومعنى ذلك أن هيجل ، قد إكتشف « مقولة الفنى أو التناقض » ، لا من حيث أنها « مقولة منطوية » ، بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » ، مقولة تستند إلى « جدل باطنى » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات .

« فالوجود » ، مثلاً هو أول المقولات التى تقابلها مقولة « العدم » ، ومعنى ذلك أن الفكر بين « الوجود » و « العدم » ، ويخرج من ذلك التناقض القائم بينهما ، حين يوفق بين « الوجود » و « العدم » ، في مقولة أعلى هى « الضرورة » ، إذ أنها مركب يجمع بين النقيضين ففيها « ما هو وجود » وفيها « ما هو عدم » .

ومعنى ذلك أن الحقيقة الهيجلية كامنة في الضرورة والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » ، القائم في الوجود ، كما أنها أيضاً وليدة « الحسب » ، الذى يعمل في قلب الوجود . أى أن الحقيقة تنتقل من الوجود إلى السلب إلى الضرورة ، ولا تحدد أو تنكش إلا أصابها الموت ولحقها الذبول ، إن لم تقرب إليها ثمانية عناصر الفنى والتناقض فتبعه فيها الحياة ، وتغنى على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتنهج نحو التقدم .

فلسفة هيجل والنظرية السوسيولوجية :

إزاء هذا المواقف الهيجل يصعد الفكر والمعرفة والوجود — تستطيع أن نساكن : هل يمكن اعتبار ميتافيزيقا هيجل منهما وإسيا الفكر الاجتماعى والتاريخى ؟ وإلى أى حد كانت فكرة التحول الهيجلية مصدراً أساسياً من

(1) Marcuse, Herbert, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, Beacon Press, Beacon Hill Boston 1960, P. 16.

ومصادر علم الاجتماع الماركسي والمائحي؟ وكيف تأمت الفلسفات السابقة على ظهور علم الاجتماع الرضعي، بهذا فكريا عاكسا لصدور النظرية الاجتماعية في المعرفة والمقولات؟

لا شك أن هيجل في ربطه الديالكتيكي بين حركة الفكر وحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع، وربط بين المنطق والتاريخ، أو بكلمات أكثر دقة، استطاع أن يؤكد أن النزعة الهيكلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ. حين جعل هيجل من الفكرة قوة منبثة في قلب الواقع، تعبر عن بطنه وحركته وإتتماشه.

وبذلك ساعدت النظرية الهيكلية على ظهور النزعات التاريخية، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الإنساني، وهذا ما أكدته هربرت ماركيز Herbert Marcuse، في كتابه «العقل والثورة Reason and Revolution» والذي جعل له عنوانا ثانويا «هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية Hegel and the Rise of Social Theory».

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية في علم الاجتماع. فقد قرأ «أوجست كومنت Auguste Comte» منذ حدايته كتابات «هيجل» حيث ذكر «كومنت» في إحدى رسائله إلى صديقه d Eichthal في ١٠ ديسمبر ١٨٢٤، الذي كتب إليه يقول: إنه «يتبر هيجل واحدا من كبار المبتاعين الذين توصلوا بالمبتاعين إلى فكرة النسبية عن طريق الجدول الديالكتيكي» (١).

(1) Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative, Paris, 1942, P. 12.

وإذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ في ديكالكتيك الفكرة ، فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخي يتمثل في اكتشاف القوانين والتعميمات التي تفسر التفردات الاجتماعية والتطورات التاريخية ، مما جعل « كونت » يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كي يبرر بهذا العلم التفرد الذي إصطنعه محاولة لتحديد فلسفة التاريخ ورسم حدود التطور للعقل الإنساني في ضوء قانون الحالات الثلاث .

وإذا كان لفكرة التحول الهيكلية أثرها في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع الديناميكي عند « كونت » ، فقد كان لها أيضاً صداها عند أصحاب المادية الجدلية لدى الماركسيين ومن تحايمهم . ولعلنا نعلم — أن المادية الجدلية كفلسفة من فلسفات المادة ، لا تهتم بالمادة في صورة مجاد ولكنها تنظر إلى المادة وقد دخلت فيها يد الإنسان وعقله .

واهتمت المادية الجدلية فلسفياً ومنطقياً « بمادة » الأحكام ولم تلتفت إلى « صورتها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » . من حيث أن صور الأحكام لها وجودها الذهني ، أما الوجود الحقيقي عند ماركس فهو الوجود المادي ، ذلك الوجود الذي يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الإنسان وفكره .

ولقد كان « ماركس » ، فخورياً كل المنز ، إذ أنه أخذ منطق هيجل الجدلي ثم قلبه رأساً على عقب^(١) . فإذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل إلى الطبيعة ، فإن الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم انتهت أخيراً إلى الفكر .

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب في اختياره « التناقض »

(1) Collingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon Press, Oxford, London 1946 p. 123.

خطوة أساسية في سبيل التوصل إلى الحقيقة ، واستفاد الماركسيون من هذا الإكتشاف ، وأصبحت الحقيقة في نظر الماركسي وليدة التناقض والصراع ولا بد من رفع ذلك التناقض ، والعمل على إزالة الصراع .

وإذا كان الجدول الديالكتيكي الهيجل ، يتجه في نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية ، فإن المادية الجدلية ، إنما تهدف تاريخياً نحو تحقيق المجتمع الشيوعي اللاتقني ، حيث أن المشكلة الأساسية لفلسفة المادية الجدلية هي مشكلة الإنسان وشقاؤه في حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تتم حل مشكلة الإنسان ، عن طريق الإيمان بجمعية الحل الاشتراكي ، بقصد تطوير العالم وتغيير الإنسان .

وليس من شك أن هناك قدرية في الاتجاه الماركسي — فكما اعتبر كورس — الحالة الوضعية هي النهاية ، فإن ماركس قد نظر إلى الاشتراكية العملية على أن غايتها إنما تتجه في النهاية نحو مجتمع بلا طبقات .

وليس من شك أيضاً — أن الجدول الماركسي لم يعد كما هو الحال بالنسبة لهيجل — نوعاً من البحث النظري الميتافيزيقي — فلم يكن الجدول الماركسي جدلاً منطقياً ، بل لقد صار تحليلاً واقعياً ، القوي الاجتماعي في سرهما وصراعهما التاريخي .

فإذا كان هيجل دينا ميكيكاً ، في تصويره المنطقي ، لتطور الفكرة ، فإن ماركس كان دينا ميكيكاً هو الآخر في تصويره الجدول ، لتطور المجتمعات . وإذا كانت الفكرة ، هي التي تحدد التاريخ عند هيجل — فإن التاريخ ، عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذي يحدد الفكرة .

الندوة الرابعة الجديدة :

وهكذا ارتبط مصدر الجدول الهيجل بدخوله في صلب الفكر الاجتماعي ،

وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدابات أولية لنشأة علم الاجتماع ، أما في ميدان الفكر الفلسفي ، فقد صدرت عن هيجل ، المدرسة الفرنسية الجديدة .

تلك المدرسة التي قادت حركة مضادة للوضعية والآلية ، والتي أسكرت التجريبية والحتمية المادية ، ودافعت بحماسة عن « الروحية والغائية » ، فظهرت طبقة فلاسفة الحرية من أمثال « رافيسون Ravaisson » ، و « لاشيليه Lachelier » ، و « اميل بوترو Emile Boutroux » ، وظهرت هذه الطبقة كى تقاوم وضعية كولس ، وتناهض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه . العملية الآلية ، إذ أنب « مبدأ الحتمية » أو « السببية المادية » ، ينهض في رأى رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية . ولذلك حاول « رافيسون » أن يؤكد « حقيقة الروح » ، عن طريق القول بأن تلك الروح هي « الجوهر السام » ، وراء حقيقة وظاهر الكون المادي (١) .

والفكر عند « لاشيليه » لا يخضع لتلك الحتمية الآلية التي يقول بها الوضعيون ، وإنما يتميز الفكر بأنه إعطاء تلقائي حر يقوم به الإنسان المفكر ، إذ أن المعرفة في ذاتها هي « دالة الحرية » ، والمعرفة ممكنة عند « لاشيليه » لما تتميز به الروح الخلاقة من تلقائية وابتكار .

وحاول « اميل بوترو » ، رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة الحياة الروحية عن طريق إلقاء الفكر في قيمة المعرفة العلمية وميلها من اليقين (٢) . حل اعتبار أن العلم ليس كما تدعى الفلسفة الوضعية « هو اللون

(1) Colingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon Press, Oxford. London. 1946 p. 185.

(2) Ibid ; P. 186.

الوحيد الممكن المعرفة ، وإلا انطبع العقل بطابع الجود ، وهو طابع غريب عنه ومن ثم تكون النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل إلى لون من ألوان الطبيعة المادية .

ولقد كانت لفلسفة J. Gournot ، عن الصدفة وفبدأ الحتمية ود فعلها الفلسفي المباشر عند بوترو ، فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في الانحسار بالعودة إلى الاتجاه العقل Rationalism ، وتأكيده ففكرتي الروح ، والحرية (١) . ويرى راييموند باييه Raymond Bayer ، أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بوترو ، إنما ترجع إلى أصليين ففكرين استمدهما من Claude Bernard من ناحية . وفون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند برنارد ، والتطوري عند دهارتمان ، استطاع بوترو ، أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الإيمان العقل والحرية .

فهاجم الحتميين القائلين بالجمعية ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا كسألة الضرورة ، أن كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة القانون الطبيعي ، وإمكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصادرها في الفاسفة وعلم النفس والتاريخ .

ولقد أنكر د إميل بوترو ، مبادئ العلية المادية ، واحترض على القول بالحتمية في الطبيعة ، وأمسك الحرية في مقابل الجمعية (٣) . وبالرغم من تلك

(1) Bayer, Raymond., Epistémologie et Logique, Depuis Kant. Jusqu' à nos Jours, Univers Paris: 1954. p. 125.

(2) Ibid : p. 18.

(3) Ibid : p. 125.

الحركة المضادة للروحانية التي أثارها د اميل بوترو، إلا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم^(١)، وأكد ارتباط الفلسفة والعلم عن روح الفكر الديني منذ صدرت فلسفات اليونان الأولى في عصر ما قبل سقراط^(٢).

وما ينبغي من كل ذلك هو أن نقول بأن المدرسة الفرنسية الجديدة التي قامت بدعوة لاشييليه، ود اميل بوترو، قد أثارَت السكته من المسائل الميتافيزيقية. وتعرضت لثني مشكلات الفكر الفلسفي، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكر الانساني. وما تارحوها من مناقشات الفلاسفة، حين تناولوا كثيرا من المسائل المختلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيغل.

وفي ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية، وفي هذا الجو الفكري الفيلسفي، ظهر د اميل دوركايم، وبلاذته المعاصرون له من أمثال لوسيان ليفي بريل ومارسيل موس واليهابايه .
Albert Bayer .

ولعل اميل دوركايم، قد استقى بين جدران وأروقة «Ecole Normale» ما يجعله على دراية بأصول تلك المسائل المطروحة أمام الفكر الفلسفي في عصره، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال، اميل بوترو وشارل رينوفيه Renouvier^(٣).

وحاول دوركايم أن يقف من تلك المسائل الفلسفية موقفا إيجابيا، وأن

(1) Boutroux, Emile., Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris. 1947. P. 344.

(2) Ibid : P.2.

(3) Darkheim, Emile, Sociology and philosophy. trans. by D F. Pocock, an Introduction by J. Peristiany, Cohen & West, London. 1958 p. XXXIX

بضمهما تفسيراً اجتماعياً ، كما حاول أيضاً أن يقدم لها حلولاً من وجهة نظره
الإجتماعية - وفي هذا الصدد يقول أميل برييه Brehier : في تاريخ الفلسفة :

ولقد وجد علم الاجتماع الدوركيي أنه يتعين عليه أن يضع
ويقدم حلولاً لمسائل من صميم اختصاص الفلسفة . وما يمنا
في هذا الصدد هو هذا التحويل للمشكلات الفلسفية إلى مشكلات
اجتماعية (١) .

من تلك الكلمات التي ساقها المؤرخ الفيلسوف أميل برييه يتضح لنا أن
مدرسة دوركايم الاجتماعية قد قامت بمحاولة كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات
الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ما هي تلك المشكلات
التي طرقها أميل دوركايم في ميدان الفلسفة ؟ وهل قدم علم الاجتماع بصدد هذا
حلولاً نهائية ؟

ليس من شك أن أميل دوركايم قد حاول أن يقيم نظرية للمعرفة ، وأن
يضع أساساً نظرياً لعلم الاجتماع ، فأصطنع بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات
الفلسفة في المعرفة والمقرولات .

وليس من شك أيضاً أن اهتمام علم الاجتماع الدوركيي بمسألة مقولات
الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع إلى أن دوركايم وإيفي بريل ، ومارسيل
موس فقد حاولوا جميعاً ، الرد على تحليلات الفلاسفة والاعتراض على مناقضاتهم
بتأكيد الأصل السوسيولوجي للمعرفة ، وتفسير المقرولات من وجهة النظر
الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية والاجتماعية لأفكارنا عن

(١) Brehier, Emile , L'histoire De La Philosophie, Paris, 1932
p. 1 29.

الزمان والمكان والعلمية والعدد .

ولكن — تلك المقررات ما مصادرها ؟ وما أصولها في الفكر الفلسفي ؟
وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف تمددت حولها مختلف
وجهات النظر ؟ .

تقييم الزمان الدوركيه :

وانبداً بمفردة الزمان ، ولنعهد طبيعة تلك المفردة الميتافيزيقية بمنساقها
أصولها ومصادرها في الفلسفة ، حتى نتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان
الاجتماعي والزمان الميتافيزيقي .

إن التصور الأفلاطوني لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكي دائري يستند
إلى تتابع الحركة الزمنية الماطلة للأجرام الفلكية ، بمعنى أن الزمان كما عرفه
أفلاطون في « طبياوس » هو الصورة المتحركة ، للبديهة (١) فالزمان الأفلاطوني
هو زمان يتميز بالسرمدية والحركة الدائمة ؛ إذ أنه زمان أبدي خالد لا يتنازع ؛
وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ، إلا أن أفلاطون
قد اعتبر الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو ففسد اعتبر الزمان هو
مقدار الحركة (٢) ، كما أن دلائهائية ، الزمان الأفلاطوني ليست أكفئة كدلائهائية
الزمان الأرسطي .

حيث أن الزمان الأفلاطوني دائري مغلقل يتألف من دورات متعاقبة في
الزمان ؛ تلك التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت ، أما الزمان الأرسطي فهو زمان

• (1) Lalaude, André., La Raison & Les Normes, Hachette, Paris: 1948, P. 84.

• (2) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p.44.

يسير في خط مستقيم ، ويستند إلى فكرة « الآن » ، حيث أن الآن هو الذي يحدد الماضي والمستقبل في حركة مستقيمة أفقية متجانسة .

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » ، أو هو « عدد الحركة المقاسة » (١) المحددة بالحظات والآتات فالزمان الأرسطي إذن ليس مطلقا كالزمان الأفلاطوني ، وإنما هو زمان طبيعي حتى يقاس بالحركة ، أي أنه زمني الساعات لأنه زمان محدود مقاس ، والمحدود هو « الآتات » ، المتوالية المتتابعة في حركة أفقية مستقيمة .

وبهذا المعنى الأرسطي ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدر أو الكم ، إذن أن الزمان مثل العدد له ناحيتا الإتصال والإنفصال . ونحن لكي نصور بحركة الزمان وقياسها ، لابد وأن ننظر إليه على أنه « كم منفصل » ، وأن نميز في الوقت ذاته ، بين « العدد المحدود » أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعي ، وبين « العدد الذاتي » ، أو العدد كفكرة يكون لها المثل كوسيلة للعد .

وفي ضوء هذا التمييز الزماني العددي ، نقول: إن العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو الزمان باعتباره « كم منفصلا » (٢) .

وبخلاصة القول إن تعريف الزمان بالعدد أصبح في الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضعها أرسطو ، إذن أن الزمان ليس خاصضا لقياس والموضوعية ، وإنما الزمان في النفس ، والعدد لا يوجد إلا في النفس العاوية .

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ، تصوره خاطئة ،

(1) Hamelin, O., Le Système D'Aristote, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris, 1931. p. 295.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي « الزمان الوجودي » مكتبة النهضة المصرية

لأنها خلطت بوضوح بين فكرة الزمان وفكرة المكان ، إذ أن الزمان الأرسطي يستند في حقيقة أمره إلى مكان « الآن » في ذلك النسق الحركي المتتابع الآلات المتوالية .

ولكن الزمان لا ينقسم ؛ لأننا إذا قسمناه إلى « آتات » أو « لحظات » ، فلسوف يتحول الزمان إلى مكان ؛ الأمر الذي لا يستطيع معه الرد على حجة السهم المدهورة لدى « زينون » ، فليس لدينا إلا أن نرفض ذلك الخل الأرسطي لمسألة الزمان ، وأن نعرض عما جاء به بعدددا من افتراضات تتعلق بفكرة « الحركة المحدودة » ، والزمان المنقسم ذي الآلات المتوالية .

حيث أن «ديمومة الزمان *La durée* » ، فيما يقول برجسون ، هذه الديمومة هي ذاتها كثرة كيفية *Multiplicité Qualitative* (١) لا تمت بصلة إلى المدد كما أن الزمان نمو عضوي وليس « كما » متواليا ، إذ أنه يتميز « باللاتجانس *Hétérogénéité* » ، بمعنى أن الديمومة الزمانية لا تقبل التفكك أو التكميل ؛ فليس الزمان « كما » ، أر « عددا » ، فيما ظنت التصورية الأرسطية .

وأكبر الظن — أن خطأ التصورية اليونانية الزمان ، يرجع إلى أن الفلاسفة القدماء قد درجوا بين نظرياتهم في الزمان وبين فلسفاتهم في الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليوناني القديم ينظر إلى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى .

فقد حاول أفلاطون مثلا — أن يوفق بين نظريته في المثل بين فكرة السكون البرمفدي ، وفكرة التفسير الحرفي ، ويتعلق هاتان الفكرتان بالوجود

(١) Bergson, Henri., *Essai, Sur Les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, Alcan, Paris, 1911. p. 174.

والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك للتناوض القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن في عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات .

واقدرت ربطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته في الوجود ، حيث ربطت أرسطو مسألة قدم الزمان ولا نهيته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهاية الدائرية المغلفة التي قال بها أفلاطون ، وإنما يؤيد لا نهائية الزمن في المستوى الأفقي وفي اتجاهه المستقيم ، ولذلك كان الزمان الأرسطي يتصف بالقدم لأنه زمان لا بداية له ، وبالتالي ، فهو زمان قديم قدم العالم .

وإذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان قد ارتبطت في أساسها بفلسفات اليونان في الحركة ونظراتهم في الوجود ، إلا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة . فقد انقسمت الفلاسفة في العصر الحديث حول فكرة الزمن ، وظهرت في نظرياتهم في المعرفة عتلت المدارس الواقعية ، و التصورية .

ويقوله الواقعيون بواقعية الزمان في الخارج على اعتبار أن الزمان عند التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع للكم والقياس والملاحظة (١) ، أما التصوريين فقد ردوا فكرة الزمن إلى عالم التصورات .

ويمتدنا المذهب اليكارتى — يمثل الواقعية الزمانية حيث أن الزمان عند ديكارت له أساس واقعي ، كما يستند إلى فكرة اللحظة أو البرهة الحاضرة (٢)

(1) Alexander. S., Space-Time & deity, Macmillan, London. 1924. p. 36.

(2) Bergson, Henri, Essai Sur Les Données immédiates de la Conscience. Neuvième Edition, P. Alean. 1911. p. 159.

تلك الفكرة التي تميز الحلق المحتر عند ديكارت، إذ أن فكرة الحلق الديكارتيية هي عبارة عن لحظات متتابة ، وهذه اللحظات هي خواص ذاتية للأشياء باعتبارها مخلوقات .

وليس من شك في أن النظرية الراقعية الزمانية لم تتخذ مبنائها الكامل إلا عند داسحق بيوتن ، «فوس علم الطبيعة ، حيث رأى د بيوتن ، أن العلم الفيزيقي يحتاج مقدما - لإمكان التفسير العلمي - إلى افتراض واقعية الزمان والمكان ، وقيام كل منها في وحدة لا متناهية مطلقة متجانسة الأجواء .

ومن ثم حاول د بيوتن ، أن يعطى حلا لمسألة الزمان والمكان ، وأن يقرر طبيعة فكرة الزمن ، فطلىح علينا بفكرة د السرعة ، المنتظمة Une Vitesse Uniforme ، حيث أن كل السرعات في رأى بيوتن إنما تتألف من عنصرين رئيسيين :

أولها ، العنصر المكاني ، الذي تبدأ منه الحركة ثم تنتهى ، وثانيها ، العنصر الزماني ، ويقصد به زمان السرعات المستغرق في سائر الحركات (١) والذي هو أيضا زمان الحركات المستغرق في سائر السرعات . وإسنادا إلى ذلك الفهم ، أكد بيوتن واقعية الزمان بتعريفه الذي يتعلق بالسرعة والحركة ، ويخيل إليه بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمعضلة الزمان .

ولقد اعترض ، أوكتاف هاملان Octave Hamelin ، (٢) على نظرية الزمن

(١) Hamelin. O'ave, Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

p 52.

(٢) Ibid, P. 53

التي يقول بها نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة المنتظمة ، إذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان الذي معنى ... وهل معنى هذا الزمان هل نمط واحد ؟ وهل مازال يحضى في شكل مقسور رتيب ١٤ ؟ أم أن الزمان يعنى هل غير نمط ، وفي سرعات غير متساوية ؟ وهل تستطيع آتات الزمان المتابعة أن تقع في سرعات أكثر أم أنها قد تبطيء . كي تقع في سرعات أقل ؟ . وتلك مسائل عديدة آثارها د هاملان ، في الرد على واقعية نيوتن ، بل وفي رفض التصورية الواقعية برمتها .

وفي مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة التصورية التي يمثلها د لينتز ، أصدق شيل ، حيث وجه د لينتز ، الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تنهات معها واقعية كل من د ديكارت ، و د نيوتن ، .

فليس في فكرة الزمان ما يشير إلى جوهريتها الشيئية ، ولا اتصل مقولة الزمن بهام الأشياء الواقعية . فالزمان عند د لينتز ، أمر تصوري بحت ، ويبنى في رأيه النظر إلى الزمان والمكان على أنهما مجرد اعتبارات في الذهن ، فلسفي تكون لدينا فكرة من المكان يجب أن تصور علاقات مواضع الأشياء ، كما أن الحوادث التي تقع خارج الاحداث لا وجود لها ، فهي ليست إلا نتائج الاحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المكان هو كتصور عقلي ليس إلا نظام تواجد الأشياء معاً أي نظام والتصاحب في الوجود ، بينما يكون الزمان هو نظام النتائج للاحداث ، وكل من نظام التصاحب في الوجود ، ونظام النتائج في الاحداث ، هما من قبيل التصور العقلي ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفي نطاق هذين المذهبين الواقعي والتصوري عند نيوتن ، و د لينتز ،

يستطيع أن تفهم موقف كانط ، الذي تكونت نظريته على أساس وجهتي النظر الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجة العلم الفيزيقي إلى افتراض واقعية الزمان والمكان ، في وحدة لا متناهية مطلقة و متجانسة الاجزاء .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتنينة لأنها لا تستطيع أن تفسر معنى الكمية والضرورة ، فلابد إذن من رفض التصورية الواقعية عند نيوتن ، والقول بأولية الزمان والمكان من حيث كونهما ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطي تصورا مبدئيا مشتقا من التجربة أياً كانت ، ولكن هو ذلك التآني *La simultanéité* (١) المشاهد في تتابع الأحداث والذي يتجلى في سيالها .

فليس من شك إذن أن الزمان هو تصور ضروري لأنه يقدم في قيام كل « حدس *Intuition* » ، كأله وإن كان تصورا معطى *Donné* من ناحية فهو « قبل *a Priori* » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « ليهتز » كان على حق في إنكاره حل « نيوتن » ، بصدد واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لعلاقات الأشياء والأحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما إلى مجرد ماهيات أو تصورات عقلية حل ما يقوله « ليهتز » ، وهذا هو الاعتراض الرئيس الذي اعترض به « كانط » ،

(١) Kant, Immanuel, Critique de la Raison Pure, Traduction Française, avec Notes Par. A. Tremesnygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris, 1930, p. 62.

هل « لينتز » فإن الزمان الكانطى ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة
une forme pure في « الحدس الحسى ، L'intuition sensible » (١).

ومن هنا ينكر « كانط » ، هل « لينتز » الصفة الخالصة لفكرة الزمان ،
إذ أن الزمان الكانطى من معطيات الحساسة ، لأنه « صورة الحس الداخلى
La forme de sens interne » (٢) ، أى أنه صورة الحدس ، ومن ثم كان
الزمان الكانطى « حدسيا » من ناحية و « أوليا » من ناحية أخرى ، إذ أنه صورة
أولية من صور الحساسة ، ولذلك يصبح الزمان هو « الشرط الضرورى والتبلى
La Condition formelle a Priori لكل الظواهر على العموم ».

وهكذا تكونت التصورية الترانسندنتالية الكانطية لفكرة الزمان ، على
أساس نظريتين : نيوتن ، و « لينتز » ، فقد قبل كانط من الأول لفكرة الزمان
والمكان كأساس للمسلم ولكنه رفض واقعيته وحين قبل من الثانى موقفه
التصورى حيالهما ، رفض كانط اعتبارهما تصورات جوفاً . وكذا أنهما « حدوس »
أولية ، ، حيث أنهما صور قبلية لكل إحساس عند بنى الإنسان ، وهذه هى
التصورية الترانسندنتالية .

وليس من شك في أن « لينتز » قد وقع في خطأ التصورية الأرسطية ، حين
نظر إلى الزمان على أنه « نظام التوالى L'ordre des Successifs » (٣) ،

(1) Ib'd : p. 62.

(2) Kant, Immanuel, Critique de la Raison pure, p. 68.

(3) Hamelin, Octave, Essai Sur Les Eléments principaux de la
Représentation, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.
p. 45.

أو بما يشاء به لسق المثاليات الممكنة ، بحيث أصبح الزمان عند لينيتز هو نظام النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات .

ولقد اعترض د. اوكتاف هاملان Octave Hamelin ، بأن هناك غموضاً واضحاً في موقف لينيتز ، وتصوره لفكرة الزمان ، إذ أنه مرجح في تصوريته الرمائية بين التصور المكاني والتصور الزماني ، وخطت لينيتز بوضوح بين الحركة والامتداد ، بحيث أصبح الزمان عند لينيتز مساوياً للكمية سواء بمسواه (١) .

ولقد كانت آفة د. كانط ، — فيما يقول برجسون Bergson ، (٢) أنه اعتبر الزمان وسطاً متجانساً ، ولم ينبّه كانط إلى أن الزمان هو الديمومة La Durée ، الواقعية من الآتات والحظات المتداخلة .

لذا ما اتخذ الزمان الكانطي صورة الشكل المتجانس ، فإنه يكون قد عبر عن المكان ، إذ أننا إذا ما وضعنا الديمومة في حيز مكان ، فإن ذلك يكون بمثابة إقامة التماثل في قلب التماصدياته ، وفي ذلك تناقض صريح (٣) . هذا هو مضمون الاعتراض البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان .

وهناك اعتراض من نوع آخر ، صدر إزاء د. كانط ، عن الفلاسفة الوجودية المعاصرة ، وبخاصة لدى « مارتين هيدجر Heidegger » الذي حالج فكرة الزمان بالنظر إلى « الزمان الوجودي » أو « زمان الكينونة للفردية » .

فقد انتقد الفلاسفة الوجوديون إلى الزمان على أنه « زمان الذات » و « زمان الوجود الإنساني الممتنع » ، ولم يلتفتوا إلى ذلك « لزمان العالمي » المتجانس

(1) Ibid p. 47.

(2) Bergson, Henri., Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris, 1911 p. 178.

(3) Ibid p. 178.

الذى حدثنا عنه وكانط، إذ أن ذلك الزمان الكانطى، هو قى نظره زمان لا وجودى،
لأنه يتعلق فقط بوجود العالم، بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الإنسان .
فظهرت فى الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان، حيث يتكلم الوجوديون
عن معنى « الآن » *Maintenant* ، و الموقف *Situation* و « اللحظة » *Instant* ،
بالإشارة إلى وجود الذات^(١).

وقد كان لزاما على كانط - فى رأى « ميدجر » ، أن يعتبر الزمان ليس مجرد
صورة من صور الحسية ، بل بالنظر إليه على أنه الصورة الأولى لتجلى
« الذات » التراسندنتالية . حيث أن الزمان من وجهة النظر الميتافيزيقية الحاصلة
هو موجود حقيقى ، وشأنه فى ذلك شأن الذات مادامت الزمانية هى الشرط
الأول لكيثونة ذهن الإنسانى .

واستناداً إلى هذا الفهم الوجودى لفكرة الزمان ، فقد أشاد الوجوديون
بالديالكتيك الهيغل لإشادة كبرى ، وبخاصة فى فلسفة « سورين كيركجورج »
Soren Kierkegaard ،^(٢) .

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدول الهيغل والدرجات الوجودية ، فلقد
أكد هيغل مجدده الديالكتيكى - أن الفلسفة هى « الزمن مدركاً فى الفكرة »
Le Temps saisi en Pensée ،^(٣) وأن التناقض هو أساس كل حياة وكل
حركة ، ومن ثم أعطى هيغل للصيرورة الزمانية مكانها الشرعى فى مجال التفكير
العتلى .

(١) « ماوتن هينجر » فى الفلسفة والفكر « ترجمة الدكتور عثمان أمين - دار القومية لطباعة
والنشر - القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠ .

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى « الزمان الوجودى » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ .
(٣) *Cuvillier, A.: Introduction à la Sociologie, Paris. 1949,*
Collection Armand Colin, p. 17.

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جموده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » ، وصراحه « المثل الأفلاطونية » ، إذ أن الفكرة خصبة بمثلثة ليست جوفاء تتميز بالحركة والحياة ، كما أن فيها ما يحمل عناصر ديمية ونفسيه ، وتتضمن في باطنها تمارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر غصوبة .

وإن كان هذا هو حال الجدول الميجل ، فإننا نجد أن سورين كوكجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولكن بأسلوب مختلف .

حيث رأى أن المقولات الوجودية الرئيسية مثل « الفلق » و « اليأس » و « المدم » وهذه كلها مقولات ديبالكتيك في جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتحتوى تمارضا باطنيا في داخلها ، فالفلق يتضمن الطمأنينة ، والمدم يستلزم « الوجود » ، واليأس يفترض « الرجاء » .

على حين أن الفارق الجوهرى بين الديبالكتيك الكهركجوردى الوجودى والديبالكتيك الميجل ، هو أن الأول يتميز بأنه ديبالكتيك الوجود الحى الذى يتم بالسيرورة والاتجاهات والتقطع المستمر ، بينما يكون الديبالكتيك الميجل مطردا رتبيا متجانسا ، حيث أن الزمان الميجل هو زمان الفكر وحركته الثلاثية في الاطار الديبالكتيكى .

ومن ثم كان الزمان عند ميجل هو زمان الفكرة في انتقالها الديبالكتيكى وفي حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند ميجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه في الوقت ذاته هو تاريخ الفكر في انتقاله المنطقى في سياق تاريخى معنوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمنى الميجل هو سياق منطقى ، ينضج الجسمية المنطقية^(١) .

(1) Collingwood, R. G., The Idea of History. London, 1948, Clarendon Press, Oxford. p. 113.

د ولقد ميز د هاملان Hamelin ،^(١) بين ما يسميه بالزمان العلى ، وهو الزمان المستخدم فى الحكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعى أو د زمان الحكم المتجانس Quantité Homogène ، وبين ما يسميه د بالزمان الكيفى Qualitative .

أما عن الزمان الموضوعى العلى ، فهو — عند هاملان وبرجسون — ليس إلا المكان كما يظهر ويشغل على صفحة الشعور ، وألذى يتربسب ويتطبع على سطح الوجدان ، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجى ، أما عن الزمان الكيفى ، أو د زمان الكيفية Qualité ، فهو الزمان الحقيقى الخالص لأنه د ديمومة خالصة Pure Durée ، تتربسب فى أحماق الشعور .

ومن ثم كان الزمان البرجسونى فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال فى ذلك الزمان الكيفى البرجسونى بين جزئياته ولا تمايز بين وحداته ، حيث تتوحد لحظاته وآناته بلانها فى وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها د وحدة متآنية Simultané ،^(٢) تتميز بالتقدم والتأخير والتآنى المستمر الذى لا يقبل العودة إلى الخلف أو الورا .

ولذلك حاول د هاملان ، أن يوفق بين نوعى الزمان الموضوعى والكيفى ، ونظر إلى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعدد ، حيث أن الزمان يمر فى الحقيقة عن ارتباط بمثل مثل العلاقة ، وعن تمايز صرف مثل د العدد ، فالزمان عند هاملان تركيب قبل يربط بين الإنصال الكيفى والتمايز العددي .

وإذا كان د هاملان ، قد ميز بين الزمان الموضوعى والزمان الكيفى ، وبين الزمان كتركيب قبل يربط العلاقة بالعدد فقد ميز العالم الفيلسوف الانجليزى

(1) Hamelin O., Essai Sur Les Éléments Principaux de la Représentation du Temps, Presses Universitaires de France, Paris. 1952. p. 48.

(2) Ibid / p. 50.

د السير جيمس جينس Sir James Jeans ،^(١) بين أنواع متعددة من الزمان في كتابه القيم « الفيزياء والفلسفة » Physics and Philosophy . حيث ذكر في طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل النظر المنفرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة « الزمان التصوري Conceptual Time » ، والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الإدراكي أو الحسي Perceptual Time » ، والتفكير إلى مصدر ثالث مثل الطبيعة وحركة الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقي Physical Time » . أما النوع الرابع للزمان عند « جيمس جينس » فهو « الزمان المطلق Absolute Time » ،^(٢) ويعني به زمان السرعات الضوئية والصوتية . ولقد تابع « جيمس جينس » الاتجاه الكلاسيكي في تفسير فكرة الزمان . هل اعتبار أنها ليست واقعية أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، إذ أنها فكرة « قبلية A Priori » لا تستند إلى التجربة^(٣) .

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفي . وتلك هي نظرات الفلاسفة في فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما معناها من هذا الاستعراض الفلسفي هو مناقشة موقف علم الاجتماع وما جاء به — بصدد مقولة الزمان — من جديد ، وهل وقف منها موقفاً نهائياً حين فرسها تفكيراً سوسيولوجياً ؟

في الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتقبوا تلك « الأولية » التي نسبها كائناً إلى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع أن الزمان إجماعي في

(١) Jeans, James, Physics and Philosophy. New York, 1943. p. 57.

(٢) Ibid ; p. 58.

(٣) Ibid ; p. 60.

مصادره ، وأنه يختلف باختلاف المجتمعات . ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعي أمرا نسبيا بحثا ، فليس الزمان مطلقا ، كما أنه ليس صورة قبلية في الذهن الإنساني ، ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والسكينة التي يقول بها كائنا .

كارفنس دوركيم ، أيضا كل ما جادت به قرائح العقلانية ، ويعرض تلامذته ، فكرة الزمان الاجتماعي ، في مستوى الدعوى البدائية ، حيث أكد « مارسيل موس Marcel Mauss » على الأصل الغيبي أو السحري لتصورات الزمانية ، بدراساته المختلفة حول الشعائر والمقوس والتصورات الصخرية^(١) .

كما أصبح الزمان الدوركيكي هو التعبير الصحيح عن إيقاع الحياة الجمعية ، باعتباره ذلك التتابع المشاهد في حياتنا الجمعية بما تمارسه من شعائر وطقوس^(٢) . فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول كائنا^(٣) وإنما هو صورة ممتلئة بعناصر اجتماعية .

ولكننا إذا ما قارنا الزمان الدوركيكي بالزمان الفلسفي الميتافيزيقي من جهة وإذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعي في ضوء التفسيرات الفلسفية من جهة أخرى لوجدنا أن التصور الاجتماعي لفكرة الزمان تصور قاصر ضيق . إذ أن الزمان الدوركيكي ليس إلا ذلك الزمان الاستاتيكي الثابت ، فهو زمان آلي يذكرنا

(١) Hubert et Mauss, Mélanges D'histoire des Religions, Paris. 1929.- p. 191.

(٢) Durkheim Emile, Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse, F. Alcan Paris. 1912. p 630.

(٣) Davy, Georges., Emile Durkheim, Collection Louis - Mich - und, Paris, 1927. p. 181.

بالتصور الأفلاطوني ، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعي لحركة الزمان ، تصورا دائريا منلقا ، لا يفسر الزمان كحركة تقدمية تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل .

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعي هو في حقيقة أمره زمان مكاني ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر والأيام والساعات على ما يقول دوركايم^(١) . ولكن تلك السنين والأشهر والساعات إنما هي علامات زمنية مكانية ، لأن الساعة الزمنية هي ساعة توضع لاعتبارات المكان ، حيث تبدو فيها الأوقات المختلفة وهي في حولة عن بعضها بعضا ، ومثلها في ذلك كمثل أجواء المكان^(٢) .

لكن قدوة التصور البرجسوني المكاني ، نقول : إن الزمان الاجتماعي هو ذلك الزمان المكاني الجامد الذي لا يفسر معنى الديمومة الصادرة ، والذي لا يكلف النظام عن مفهوم الصيرورة الدائمة .

حيث أن حركة الزمان الدوركية تستند إلى حركة الطقوس والشعائر في مجتمع آلي جامد يذكرنا بمجتمعات النمل ، ومن ثم فهي حركة متجانسة تماثل تماما حركة د الأفلاك الاستاتيكية ، . على حين أن الزمان الحقيقي هو حركة ديناميكية تتميز باللاتجانس ، لأن الزمان د أمركي ، بحيث لا يتعلق بالسكن أو المكان .

وإذا ما أخذنا بالنفسد الاجتماعي ، فكيف نفسر حقيقة الزمان المتبايزي

(١) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse, F. Alcan Paris 1912. p. 14.

(٢) Collingwood, R. G., The Idea of History, Clarendon Press, Oxford, London, 1946. p. 167.

المطلق ؟ وما معنى الزمان الوجودى زمان الكينونة ، الشهادة ؟ وكيف تصور أشكال الزمان التي حدثنا عنها « جيمس جيبس James Jeans » ، (١) ؟

في الواقع إن المعنى الاجتماعى للزمان لا يكفى - لضيقه وقصوره - لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التي جادت بها قرنح العلماء والفلاسفة ، ولقد اتفق دوركيم إلى ذلك المفهوم الاستاتيكي المخلق لفكرة الزمان ، ولم يلتفت إلى تلك التصورات المطلقية والنسبية ، أو إلى تلك التصورات الكمية والكيفية مما يصعب معها التفسير الاجتماعى العقيق .

فلقد أصبح الزمان بعدا رابعا ، في نظرية « انشتين » ، في النسبية ، على حين اقتصر دوركيم - على الالتفات إلى بعد « وحيد » ، من أبعاد الزمان وهو « البعد الاجتماعى » .

وربما كان النقد الاساسى الذى توجه إلى التفسير الاجتماعى للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هو كثير . فهناك الزمان الفلسفى ، والزمان السيكلولوجى والزمان الوجودى ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعى شكلا من أشكال الزمان .

• عما يتضح أن المجتمع ليس هو الحكم الفصل الذى يتحكم في مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حولا كاملا لفكرة الزمان ، فالمشكلة برمتها مازالت قائمة . . وإنما تعرض علم الاجتماع فقط إلى الكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التي قد تلقى ضوءا فى تفسير طبيعة التعويض الزمانى .

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التي اكتشفها علم الاجتماع في تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتعريب من علماء الاجتماع

(1) Jeans, James., Physics and Philosophy, New York, 1945. pp. 57-58.

أنفسهم ، ومنهم مثلاً د. بتريم سوروكين Pitrim Sorokin ، وبخاصة في كتابه
النظم ، النظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological
Theories حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام ، واعترض
هل الزمان الاجتماعي بوجه خاص ... حيث يقول سوروكين :

« إذا كان التقسيم الزماني إلى أيام وأسابيع وأشهر وسنوات يطابق
تنظيم النشاط الاجتماعي ، فإنه يطابق أيضاً نظام الظواهر ،
الطبيعية » (١)

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزماني الذي يدعى بدور كيم ، صدوره
عن مظاهر الحياة الجمعية ، إنما يطابق أيضاً تلك التغيرات التي تطرأ على حركة
الأجرام السماوية وتعاوب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصول
ودورات السنة الشمسية ، وكما مظاهر فلكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول
بأن التقسيم الزماني يصدر عن تنظيم النشاط الاجتماعي ، هو تعكس لأموره ،
وإذا كان د. إيفانز بريثارد ، ودراد كليف بروان ، قد أشارا في دراستهما
الحفلية إلى معان الزمان البقائي ، والمقولات السوسيولوجية ، إلا أننا نقول
إنهما دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هي مصادر تفسر
أصول مقولة الزمان ، بينما هي مجرد تطبيقات حفلية ، وليس بحثاً عن أصل
الزمان كعامل منظم التجربة ، وكصورة قبلية ، في ذهن الإنسان .

ومن هنا نستطيع أن نضع حداً لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد الأصل
الاجتماعي لمقولة الزمان .

(١) Sorokin, Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New
York and London. 1928. p. 477.

تقييم المكان الدور كايمن:

وعلى نفس النحو الذى اتجهنا بهدد هرحنا لنحكمة الزمان ، سنعالج فكرة المكان حيث نشاهد فى تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين التصورية المكانية ، وهى التصورية الواقعية الارسطية والبرجسوية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية المجردة من جهة أخرى .

فقد درس دأرسطو ، فكرة المكان بالظر إلى المكان الواقعى المحسوس ، ولم يلتفت على ما فعل دكانط ، إلى المكان المجرد أو المثالى Ideal (١) فالمكان عند دأرسطو ، هو المكان الطبيعى الذى يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان المكان الارسطى هو موضوع الهندسة . حيث أن أشكال الهندسة انما تتعلق وتستند أصلا إلى المكان ، الا أن الشكل الهندسى ، كما جبر عنه دأرسطو هو صورة بلامادة (٢) .

ومن هنا تصور دكانط ، فكرة المكان ، على نحو مخالف للتصور الارسطى فقدم فى كتابه د نقد العقل الخالص Critique de la Raison pure ، هرحنا ميتافيزيقيا لفكرة المسكان ، وقصد دكانط بالاستعراض الميتافيزيقى بأنه السند الفلسفى الذى يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول دكانط ، إن الاستعراض الميتافيزيقى انما يبرر تلك الارلية التى تتميز بها الفكرة (٣) . واستخلص دكانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا

(1) Hamelin Octave., Le Système D'Aristote, Deuxième Edition, F. Alcam, Paris 1931. p. 287.

(2) Hamelin, Octave., Essai Sur Les Eléments Principaux de la Représentation, Presses Universitaires de France, paris, 1932, p. 65.

(3) Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Tradus. par Tremesnygues et B. pascant, presses Universitaires de France, paris 1950 p. 55.

امبيريقيا متدعيا من التجربة الخارجية ، إذ أننا إذا ما أدركنا محتويات المكان
عن طريق التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللاهائى ؟ وعلى ذلك فلا يمكن أن
تصور الا أن يكون المكان في ذاته، هو صورة أولية من صور العقل، باعتباره
إطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه دلاء تمامه ، وليس في التجربة
الحسية سوى المقادير « المتتامة » . فالمكان « اللاهائى » هو تمثيل قبل وتصور
معطى في العقل ، ولا يوجد في التجربة ، ويعبر كائط عن دليله الذى يسوقه
ليستدل به على قبليته المكان بقوله :

« إن المكان تصور ضرورى قبل ، ويستخدم كأصل أو أساس
لكل الحدود الخارجية . ولا يمكن إطلاقا أن يتصور الإنسان
استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن أن يتصور مكانا
خاليا من الموضوعات ولذلك يمكن اعتبار المكان كشرط لإمكان
قيام الظواهر (١) » .

ومن هـ - لذا انص الذى سافه كائط ، يتضح لنا أن المكان هو بالضرورة
تصور أول قبل « a priori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضرورى لقيام الظواهر
الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقابلية يستند اليقين الرياضى ، الذى يبر
مشروعية قيام « مبادئ الهندسة » و « قضايها الأولية التركيبية » ، إذ أن الهندسة
هند كائط هي وعلم القضايا التركيبية الأولية (٢) .

(1) Ibid : p. 56,

(2) Ibid : p. 57.

وخلاصة القول : إن المسكان من وجهة النظر الكانطية ، ليس « واقعا محسوسا » كما يصور « أرسطو » ، كما أنه لا يستند كلية إلى التجربة ، كما يدعى « جون لوك » ، و« دافيد هيوم » ، وإنما المكان عند كانط هو « صورة » أو « قالب » أو « إطار » وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، وإطار ينتظر الإحتلاء من طريق الحس والإمدادات الآتية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكانطى هو « صورة الحساسية الخارجية » ، التى تؤلفها عن طريق « الحدس الخاص » باعتباره صورة خالصة للحساسية *Forme Pure de la Sensibilité* (١).

وإذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو « موضوع الهندسة » ، فإن هذا الموضوع ليس « شيئا » ، وإنما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها . فليس المكان « مادة » أو وجودا « قائما بذاته » ، وإنما هو صورة أولية من صور الحساسية .

ولقد رفض « برجسون Bergson » هذا الحل الصورى الخاص بمفكرة المكان وأنكر تلك القبلية والأولية التى يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان ، وأخذ هل كانط أنه اعتبر المكان « تجريدا ذهنيا » ، وذهب فى فلسفته الترانسندنتالية إلى سلخ المكان عن مضمونه (٢) فصل ما بين « صورة » المسكان و« مادته » .

ولكن التصور البرجسونى للمكان - ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطى - إلا أنه يتميز بأنه مكان واقعى ، وليس صورة فارغة ، جوفاء ، ومن ثم كان المكان عند « برجسون » هو الوسط المادى الواقعى الذى يفضل عليه يفيد الفكر

(1) Ibid , p. 54

(2) Bergson, Henri., Essai Sur Les Données Immédiates de la Conscience, F. Alcan. Neuvième Edition, Paris, 1911. p. 70.

تصوراته في « الكم » و « المقدار » وهو المادة التي على أساسها يكون العقل فكرة العدد Le nombre ، (١) .

وإذا كان الزمان عند « برجسون » هو مجموعة تستعصى على لغة الكم ، لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، إلا أن المكان البرجسوني ، هو ذلك الكم الواقعي المتجانس الذي يقبل التقسيم والتكثير ، ثم كان « المكان » عند برجسون هو « مبدأ العدد » وليس « الزمان المحدود » كما تصور أرسطو .

وإذا كانت الزمانية البرجسونية وهي « كيف » صرف ، وهريان دأب لا يتقطع ، وهو « ما يميز الحياة الوجدانية والروحية » ، حين تمرى في امتداد متتابع في مجرى الوجدان ، إلا أن المكائبة البرجسونية هي « كم » خالص ، على اعتبار أن الكم هو « العنصر المميز لمالم المادة » .

فالمكان إذن ، عند برجسون ليس « شرطا أساسيا » من شروط قوانا المعرفة كما يقول كانت ، وإنما هو أسلوب من أساليب العقل ، حين يتعامل مع المادة الجمادة . وهو رمز للاتجاه الصانع العقل الانساني ، لأن الصفة الأساسية للعقل هي الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسوني هو من إنشاء العقل وصناعته هو إنشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف بمحول بقصد العمل .

ولعل برجسون في إستعماله لفكرة المكان لم يكن إمبريقيا أو صوريا ، وإنما كان « براجانيكيا » خالصا . فارت المكان عنده لم يكن كليا أو ضروريا بالمعنى الكانطي ، ولم يكن واقعيا بالمعنى الأرسطي ، وإنما هو اصطلاح بسيط بمحول العمل ، هو من إنشاء العقل الصانع Faber ، ورمز خالق العقل العلي الذي يستخدم

(1) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments principaux de la Représentation, presses Universitaires, 1952, p. 87

لغة الكم والقياس في معالجته للمادة في امتدادها ؛ ونحن نتعامل مع سائر الأجسام والحركات والمتأثير في وجودها الكمي الجماد .

ولقد حاول « بول موني Paul Mony » أن يوفق بين وجهات النظر « التصويرية » و « البراهاتيكية » ، للكان ، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرر صورة المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراهاتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

« المكان صورة أولية — وهو رمز ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك أنه يعرف عن طريق الحدس النظري ولصكته يتفاد بواسطة نشاط العمليات العقلية المستقلة ، ويسود أولا في الإدراك الحسي ، ومن بعده في الرسم أو في شبيهه من الأساليب العملية (١) » .
وفي ضوء تلك الكلمات التي ساقها « متعلق معاصر » ، يرى « بول موني » أن المكان « صورة أولية » ، وهو في هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطي ؛ إلا أنه يؤكد في نفس الوقت على أنه « رمز ومقياس » يستخدم في الجواب العملية .

ولقد انتقد « عالم معاصر » ، وأعني به جيمس جينس Sir James Jeans إلى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها ومصادرها ، فحدثنا في طيات كتابه « الفيزيقيا والفلسفة » عن المكان « التصوري » و « الإدراكي » ، وعن المكان « الفيزيقي » و « المطلق » .

أما عن المكان التصوري Conceptual Space (٢) ، فيعني به ذلك المكان

(1) Mony, Paul., Logique et philosophie des Sciences, paris 1944 p. 63.

(2) Jeans, James, Physion and Philosophy, New York, 1945 p. 55.

الهندسي الذي يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسي المجرد إلا في عالم العقل، ومن هنا يمكن أن يكون المكان «أقليديا Euclidean» أم «غير أقليدي Non Euclidean» ، وسواء أكان المكان «ثلاثي الأبعاد» أم «متعدد الأبعاد multi-dimensional» فإن هذه التصورات جميعها ، هي من قبيل التصورات المكانية الهندسية ذات الأصل العقلي الخالص .

وبمعنى جيمس جينس، بالمكان «الحس أو الإدراك Perceptual Space» ذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات، حين نشعر بإمكان موضوع ما عن طريق الحس لأدراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما من «المكان الفيزيقي Physical Space» (١) فهو ذلك المكان المستخدم في التطبيقات والفلك Astronomy .

وإذا كان المكان التصوري والمكان الإدراكي، هي أمكنة خاصة بتصورات الإنسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس، فإن المكان الفيزيقي هو ذلك النوع الذي يماجه «العلم الطبيعي» حين يدرس الحركة والسكون وحين يقيس سقوط الأجسام ويختلف السرعات الحادثة في المكان الطبيعي.

أما من النوع الرابع والآخر من أنواع المكان، فهو «المكان المطلق absolute space» ويعتبره «جيمس جينس» شكلا خاصا آخر من أشكال المكان الفيزيقي، اقترحه «نيوتن» حتى يستطيع حل أساس هذا الفرض المسكافي المطلق أن يضع أسما يقيم عليها نظرياته في الميكانيكا والحركة .

إلا أن الحركة عند «اينشتاين Einstein» من بعده ، لم ترتبط بفكرة المكان

المطلق ، وإنما ترتبط بفكرة « المكان النسبي » ، وانصلت فكرة الحركة عند « اينشتاين » ، بالنسبية المكانية ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك لاحظ أن علم « اينشتاين » ، إنما يتفق مع علم « نيوتن » ، في واقعية المكان ، ويختلف عنه ، في أن واقعية المكان عند اينشتاين هي واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية » ، في المكان والزمان عند اينشتاين .

وفي الواقع ، لقد انفصل « نيوتن » ، و « كانط » ، بالمكان الألفيدي ذي الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما إلى أن « الضوء » ، والظواهر ، والكهرمغنطيسية ، لها زمامها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكاني ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتني الذي عاشه كانط وآمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلكي دائمركي يدعى « روبرت Roemer » ، منذ سنة ١٦٧٥ (١) .

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتاين » ، حيث توصل بفضلها إلى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكي ذي الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » ، الذي اكتشفه « اينشتاين » ، هو الزمان الذي يتوحد مع المكان في وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكأنا إلى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتاين » ، التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأساً على عقب ، فقد كانت الطبعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » ، و « كانط » ، تنظر إلى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماماً إحداهما عن الأخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الأجسام تتحدد في المكان الألفيدي

بأبعاده ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدي زمانا كائنا وكونيا وهو زمان بعينه في كل أرجاء المكان .

وبعكس الحال تماما عند « اينشتين » ، في النظرية النسبية حيث لا يستقل الزمان عن المكان ، ولا يفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان « بعدا » رابعا ، لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدان ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من ليل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند « كانط » مجرد إطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الحسية ، تماما كتشيز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه . ولكن المكان عند « اينشتين » الذي أصبح بعده الواجب هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لآلية تمثيلية ، وإنما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند « اينشتين » .

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة ، حيث انهارت التصورة الكلاسيكية المكان ، بصدور هندسات لاأقليدية ، عند « ريمان » *Riemann* ، و « لوباتشفسكي » *Lebathevsky* ، تلك الهندسات ، اللاأقليدية ، التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده « *n-dimensional* » ، والتي هدست للآلية أبعاد المكان التقليدي ووحدايته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكيفية التي حددتنا عنها « كانط » ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي من الهندسات والأمكنة والأبعاد والسطوح اللاأقليدية .

وكذلك انهارت أيضا التصورة النيوتونية الزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا

الزمان عندنا واثنين ، ليس شيئاً منفصلاً في ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان التي تبقى باعتبارها ، بقدر رابعاً ، من أبعاد المكان .

* * *

هكذا خرجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة ، ومن هذه النظريات التي رويناهما عن الزمان والمكان كأساسين لظواهر الطبيعة ، وللمعرفة العلمية الطبيعية كانت أم رياضية . والأمر الهام هذا هو أن هؤلاء العلماء يتكلمون عن الزمان والمكان كما هي في نطاق العلم والمعرفة العلمية ، بينما يتكلم علماء الاجتماع عن الأمكنة والأزمنة المختلفة باختلاف الثقافات والعنوب والمجتمعات البدائية والمتحضرة .

الفصل الخامس

الصورة الأولى للحياة الدينية

(أ) تمهيد تاريخي

(ب) الدين والسر

(ج) التابو Taboo

(د) الألوهية والقرابة

(هـ) التصنيف النوني

لمهبد تاريخي :

لقد وضع د فوستل دي كولايج *Postal De Coulauges* ، الصورة التاريخية لتطور الفكر الديني — في كتابه المشهور عن « المدينة العتيقة *La Cité Antique* » حيث أطن د كولايج ، أن الدين قد صدر في أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم في كل ما يتعلق بالأسرة من نظم « الزواج ، و « التبني » والملكية ، والميراث ، والقراية . (١) .

وبذلك كشف كولايج عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الروماني القديم ، وأتى ضوءاً على تلك الرابطة الوظيفية التي تربط الدين بغيره الإنسان والنظم السائدة في البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين في المجتمع الروماني القديم ، قد كان — في رأي كولايج — مرتبطاً أساساً بالأسرة مستنداً إلى نظمها تلك التي تتعلق بالبداية العاصبة *agnatic lineage* ، وبقوانين الميراث أو الملكية والسلطة الأبوية *patriarchal* . (٢) .

وكان الأب هو الرئيس الأهل للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية وبطاطيفها ؛ كما كان الدين الروماني بمثابة حجر الزاوية في البند الاجتماعي ، إلى الدرجة التي معها تنطبق صورة الدين

(١) لوستل دي كولايج « المدينة العتيقة » الترجمة العربية لنباس يوسى والدواخلي .

(٢) Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London, 1956, p. 163

القديم ، الطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت عبادة الأسلاف *Worship of ancestors* هى جوهر الدين العائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الأبطال ، تلام عبادة الاجتماعية القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يمتننا من كل ذلك - هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ ، وكانت الأسرة هى مهد الدين ، وهى التى صنعت آلهتها بنفسها ولأنسها ، على حد تعبير كولانج ، كما كان الدين هو الأساس الذى تستند إليه النظم الاجتماعية ، كالزواج ونظم القرابة - وفى هذا المعنى يقول أفلاطون إن القرابة هى المشاركة فى نفس الآلهة المتراكن (١) .

وتتحقق لذلك الاتجاه التاريخى الوظيفى ، الذى نلاحظه عند فوسل دى كولانج ، وجدنا تلميذه النقيب أميل دور كايم ، يحاول تطبيق المنهج التاريخى ، ويربطه بأسس التحليل الموسيولوجى ، فى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطور الفكر الدينى ، ويربط المنهج السوسيولوجى التاريخى عند دور كايم ، بتأريخه ، إحداهما بنائية *Structural* والثانية وظيفية *functional* .

وتتعلق الناحية الأولى بالظاهر البنائية الاستاتيكية الناتجة ، أما الناحية الوظيفية ، فتربط بالظاهر الديناميكية التغيرية (٢) . وحاول دور كايم أن يطبق هذا المنهج البنائى الوظيفى على الظواهر الاجتماعية والدينية ، وذلك بالاتكاف إلى تاريخ الظاهرة ودراسة ما فيها وتطورها التاريخى ووظيفتها الاجتماعية . وعلاقتها البنائية التى تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الأخرى .

(١) فوسل دى كولانج المدينة الدينية ص ٤١

(٢) Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Cohen, London 1953, p. 8xxiii

فإذا ما أردنا مثلاً دراسة آلهة الإغريق ، فعلينا طبقاً لمتىج دور كايم ، أن نتبع تطور فكرة الألوهية خلال التاريخ اليوناني ، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتماعي ، بدراسة نظم الأسرة اليونانية القديمة وظليفتها ، والكشف عن طبيعة بناء الأسرة الأبوية Patriarchal Family ونظام المدينة اليونانية وفستورها (١) .

وفي ضوء تلك الدراسات الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل - في رأى دور كايم - إلى فهم واضح في دراسة آلهة الإغريق ، وأن نكون لدينا فكرة أكثر عمقاً عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعي والتاريخي .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها في إحداث التغيرات الدينية ، والتأثير المباشر في تطوير الأفكار التي تتماهى بالآلهة القديمة ، كما أن النسق الفكري الذي يرتبط بآلهة اليونان ، إنما يلقى ضوءاً على طبيعة النظم الاجتماعية السائدة في بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كانت النظم الاجتماعية عند دور كايم ، هي ذات أصل ديني ، حيث عثر دور كايم في جوف الدين على نواة أو ميلاد كل نظام اجتماعي ، وانتهى إلى أن روح المجتمع كامنة في روح الدين ، وأن كل ما هو اجتماعي كما هو الحال عند أسناباذه فوستل دي كولانج ، هو ديني الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢) إذ أن الديني لا يصدر إلا عن الجمعي ، ولا يتحقق إلا في المجتمع الذي يستمد منه كايته

(1) Ibid : p 81

(2) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, F. Alcan. Paris 1912 p. 598

بضروره . ولذلك كان الفحور الدين هو في ذاته شعورا جمعيا ، على اعتبار
أن الدين تابع عن المجتمع ، وليس صادرا عن مشاعر الفرد .

ولذلك اتفق دور كايم بعدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التي طالما
فبرت قدرات الإنسان ومشله العليسا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض
الصور الفطرية التي تضطرب في نفس الإنسان وتجربته ، والتي تمتد ل
ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك الصور الدينية ، والقدرات السامية والمثل
العليا ، إلى عالم آخر ، يتمايز تماما عن عالم الإنسان الفرد - وذلك هو عالم
المجتمع الراخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قسوا على انفسهم كل
القوة ، حين انقلوا . وأمام حقيقة يعينها ، وهي حقيقة عفووة بالعقوبات
والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الإنسانية ، على أنها « غاية الطبيعة »
Finis Naturae ، وأن السكان الإنساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهاي ،
حيث أنه الكائن الذي لانهلوه حقيقة ، لأنه « الحقيقة النهائية المطلقة » (١) .

ولكن دور كايم ، قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية بأن
هناك حقيقة أخرى « أسمى من الفرد » ، تلك التي تتحقق في المجتمع ، باعتباره
الحقيقة العليا ، فهو مصدر المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائق الدين باعتبارها أشياء اجتماعية
Choses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل عبارات الحقيقة الجمعية .

قائلين كالجميع حقيقة قائمة بذاتها *Sui-generis* كما أنه ينتم بالجبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

ومذهب دوركايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا عينا الحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين بظهور فكرة الآلة فيما يرى « فرير *Fraser* » ، حيث أن هناك ديانات قد صدرت واستقامت ، بلا آله ، فالبوذية — فيما يقول « *Burnet* » ، أخلاق بلادين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الألوهية ، ولذلك أسماها « أولدنبيرج *Oldenberg* » ، « دينا بنه *Id* » (١) .

« والجانية *Jainism* » ، أيضا هي ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم قديم ، ولذلك أنكرت « الديانة الجانية » ، وجود الموجود « الحادى » ، الكامل ، ولذلك حذف دوركايم فكرة وجود الإله كعنصر عمن الحياة الدينية وكشروط أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين : هما — « العقائد *Les croyances* » ، « والعقوس *Les Rites* » ، وتفترض العقائد — فه رأى دوركايم — تقسيم الأعيان والعالم إلى ماهود مقدس *Sacré* ، وماهو « غير مقدس *Profane* » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، هو الصفة المميزة لفكر الدين مما يلقى درجة بساطته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هي أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وغير مقدسة وما يبينها من علاقات . أما « العقوس *Les rites* » فهي نماذج الأفعال ، و « أشكال السلوك » ، التي ينبغى أن يمارسها الإنسان حيال تلك الأعيان المقدسة (٢) .

(١) Ibid / p. 48

(٢) Ibid : p. 584

الدين والسحر :

ولكن دوركايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة للظواهر الدينية، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوي على معتقدات وطقوس ، وله كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرابين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج السحر بالدين امتزاجا شديدا فاليهودية والمسيحية أمشاج من سحر ودين ولكن « هوبير Habert ، ومارسيل موس Mauss ، قد فصل بين الدين والسحر فصلاناما ، في كتابها « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا Sociologie Et Anthropologie » ويرى ، هوبير وموس ، أن الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية ، قد ألقيت ضوءا واضحا في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك « انتقد هوبير وموس ، علم تاريخ الأديان « انتقادا شديدا ، لأنه بالرغم من وفرة الوقائع وخصوصية مادة هذا العلم ، إلا أنه يردد بين الكثير من الأفكار المضطربة التي يغلب عليها طابع الهوى والتخيل .

وبما يعيب هذا التاريخ الديني ، أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز بالدقة والإمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تنقسم بالعناية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل « الدين والسحر » ، و « الصلوات والقربان » ، و « الأساطير Mythes » ، و « الحرافات Légendes » ، وأفكارنا عن « الله Dieu » وعن « الروح esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعها بيمان واحدة أو متقاربة دون تحديد أي فروق لغوية أو علمية .

وبصد التباين القائم بين الدين والسحر ، قدم هوبير وموس ، تحليلا حثافيا لفكرة القربان « sacrifices » ، نظرا لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ، لما

يتميز به من « عمومية » *universalité* و « ثبات » *constance* ، في كل المجتمعات الإنسانية .

وأكد « هوبيرموس » ، أن ظاهرة القربان ، هي بمثابة تطبيق منطقي واجتماعي لفكرة المقدس *sacré* ، حيث أن الأشياء التي تقدمها قرباناً ليست مجرد أشياء وهدية ، لا قيمة لها ، وإنما هي « أشياء اجتماعية » *choses sociales* ، ومن ثم فهي أشياء « واقعية » *réelle* ^(١) .

وانقد عقد « مارسيل موس » ، مقارنة فاصلة بين طقوس الدين وتجمارب السحر ، فالسحر — في حقيقة أمره — بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفلكلور *Folklore* من أمثال *M. Skene* ، الذي وجد أن السحر ماهو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التي تشمل باللفاظ الزراعي ، والأراضي الزراعية في مالاي *Malais* « (٢) » .

والمعيز الاسامي الذي يميز السحر عن الدين — في رأى موس — هو التحريم *L'interdiction* فالتحريم هو الذي يضيغ فاصلاً واضحاً بين ذلك التعارض *L'antagonisme* بين طقوس الدين وتجمارب السحر ، فإذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخهر والقربان *sacrifice* ، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والعنور *Maléfices* .

فتى كل الديانات ، نحمد دائماً أروها من المثالية الروحية التي تتجلى في القربة من الله . بالتسابيح والعبادة والقربان ، والأمانى والندود ، وتلك

(1) Mauss, Marcel , Sociologie Et Anthropologie, Paris 1950 p. 188

(2) Ibid : p. 10.

مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره وتجاربه ، التي تنجّه لا إلى الله ، وإنما إلى استدعاء أرواح الأسلاف والأجداد ، لإيقاظ الأذى والضرر عن طريق عارسة بعض الإجراءات السحرية (١) .

وإذا كان السحر يقتضى العزلة *isolement* والحفاء ، وترديد الكلمات غير المعبودة ، واللغة الغامضة حتى تتحقق السرية التامة ، فإن الدين على العكس من ذلك تماماً ، يقتضى العلانية والوضوح وتميز كلماته ولعنته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كي «يفرض» على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات ، وفقاً لرغبات الساحر ، فإن رجل الدين «يسترحم» الإله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديس القربان على مذبح المعبود حتى تصنع عنه الآلهة (٢) .

وما يعنينا من كل ذلك — هو أن ظاهرة الدين تجار تماماً عن ظاهرة السحر فقد حارب السحر الدين محاربة لا هوادة فيها ، كما أننا نجد في أفعال السحرة كثير من الأعمال والبرعات «اللا دينية» .

التابو Taboo

كما أن الظاهرة الدينية تفرض قيام المحرمات *interdictions* أو «التابو» *taboo* . وفي هذا الصدد يرى راد كليف براون — أن كلمة «تابو» مشتقة من كلمة *tabu* ، في اللغات البولينيزية *polynesians* ومعناها يمنع أو يحرم (٣)

(1) Ibid. : p. 14

(2) Ibid : p. 15

(3) Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, Cohen, Second Imp. London, 1956. p. 188

حيث تعبر الكلمة إلى نوع من التحريم الذى يتعلق بلمس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك يتعلق عليه أيضا قانون التابو .

ويقتل دوركايم استخدام كلمة «*interdictions*» نفسى بالافترض أكثر من كلمة «التابو» التى استخدمها «فريزر» . كما أن المحرمات تتصل بالدين أكثر من إتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بعينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس لحسب ، بل يتعداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام ، فإن رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماما على غير المقدس . وهناك بعض الطقوس بين «الأرستا» *Arasta* ، تفرض على أفرادها صمتا تاما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية فى الاحتفالات الدينية الكبرى (١) . كما أن هناك بعض الكلمات المحيطة التى لا يذبح أن ينفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلا إسم الميت فى فترة الحداد إلا همسا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكره التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعا للتبجيل والإحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٢) .

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهر الدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التى تمتاز بالثبات والعمومية فليس المجتمع جسما عضويا خالصا ، وإنما تكن فى أعضائه ، تلك الجوانب الهامة التى ترتبط بتصويراته الدينية ، ومفاهيمه الخلقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين

(1) Durkheim: *Emile* , *Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London 1957, Second Impr. p. 305.

(2) *Ibid* : p. 303,

هند دوركايم ، هو بمثابة " نفس المجتمع ، أو روحه " (١).

ولذلك حاول دوركايم - في ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية ، أن يخطط الشام
عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن الله والنفس والعالم ، تلك الأفكار الميتافيزيقية
البحثية ، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود

فاصطاح دوركايم نظرية توتمية لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، وإعترها
مذهباً كوزمولوجياً *Système cosmologique* يفسر وجود الله والنفس والعالم ،
من وجهة النظر الاجتماعية (٢) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية
ما هي ؟ وكيف تشيد مذهباً اجتماعياً في الوجود ؟؟

الدين التوتمي :

ذهب دوركايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى
أن جميع العائوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم
الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في ذهنهم
دوركايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدّها بدائية .

ولم تظهر كلمة " توتم " Totem ، كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن
عشر ، في تلك الكتابات الأنثروبولوجية ، وبخاصة عند الكتاب الهندي J. B. J. الذي
نشر كتاباً في لندن ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة " توتم " لأول مرة في تاريخ
الأنثروبولوجيا الاجتماعية (٣) . ثم كتب " غيزر " عن التوتمية كدين وكنظام

(١) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse F. Alcan paris 1912 p. 599

(٢) Ibid : p. 280 .

(٣) Ibid : p. 124.

اجتماعي ، إلا أنه لم يضعها في صسورتها النهائية ، ولم يصنفها في صيغتها الكاملة .

ولقد اكتشف د بالدين سنفسر Baldwin spencer ، و د جلين Gillen ، خلال أبحاثها التي قاما بها في وسط إستراليا - عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عتيقة وعملا (١) .

ثم قام ، بيتر ألماني هو « كارل ستروك Strehlow » بنشر بعض الملاحظات والمهامدات عن تلك القبائل الأسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منها هما « أرتا Arunta » و « لوريتجا Loritja » ويسميها بالدين سنفسر وجيلين « أرتا » و « لوريتشا Luritcha » ، ويقتل جهود « كارل ستروك » الذي عالما وملا بالغة الأسترالية البدائية هلبا وإلماما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة (٢) .

ولقد أكل « إميل دوركايم » تلك الجهود ، فاقصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي للجسممات الأسترالية ، لاكتشاف تلك الصور الأولية لفكر الدين في « الأرتا » ، لأنها في رؤية أبسط الاشكال الاجتماعية ، حيث أنها تقوم في تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر Les clans .

ومذا الشكل الاجتماعي العشائري يعتبر في رأي دوركايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٣) . وذهب دوركايم إلى أن « العشيرة » في صورتها الأولية ، هي الصورة الأسترالية ، لا يمكن أن توجد بدون « التوتم » Totem (٤) .

(١) Ibid p. 128.

(٢) Ibid p. 192.

(٣) Ibid p. 156.

(٤) Ibid p. 229.

ولكننا نتساءل : ما التوتم ؟ وما هي وظيفته الدينية والاجتماعية ؟ في الرد على تلك المسائل ، نقول إن التوتم هو إسم أو د رمز *emblème* ، أو شعار العشيرة ، فهو العلم الذي يندبر عن شخصية العشيرة ، ويميزها عن غيرها من سائر العشائر ويظهر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برابط القرابة فيما بينهم ، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو المعاهرة ، وإنما نشأت أصلاً عن اشتراكهم في إسم واحد .

وهذا الإسم الذي تحمله العشيرة ، هو إسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجمادات ، تمتد العشيرة أن لها به أروق الصلات وهذا النوع البساق أو الحيوان هو التوتم .

وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتماً الخاص . وبجانب توتم العشيرة ، يوجد توتم الاتحاد *phratris* وهو رمز تتدرج تحته مختلف العشائر التي تنتمي في تواتم الاتحادات التي تنقسم إليها القبيلة (١) . وهو العلم الذي يحملونه معهم في القتال ، ويدافعون عنه ، ويضعون على رؤوسهم بعضاً من أجواله أو أعضائه .

وإلى جانب ذلك يؤكد دوركايم ، أن لكل فرد توتمة الفردي الخاص ، الذي يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائي بتوتمة الخاص ، بعلاق وثيقة ، إلى الدرجة التي معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية (٢) فإذا كان توتمه الخاص - مثلاً هو النسر ، فإنه يعتقد أنه يتميز بقوة الإبصار التي يتمتع بها النسر ، ويعتقد أنه حامي فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (٣) .

(1) Ibid : p. 150.

(2) Ibid ; p. 223.

(3) Ibid : p. 223.

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتواتم الجمعى ، وهى أن التواتم الجمعى « وراثى » ، يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمه أو أبيه . أما التواتم الفردى فيحصل عليه الفرد « باختياره الحرة » ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يعانى أقصى أشكال الامانة ، حين يخضع لسلسلة من التدريبات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على تواتمه الخاص بعد بلوغه ، وإنتهاء عمليات « التكريس initiation » الصارمة (١) .

وهناك أيضاً « التواتم الجسمى » ، وهو صورة متوسطة بين التواتم الجسمى والتواتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الاسوائية . حيث يكون رجال القبيلة وساقوا مجتمعين منفصلين ومجتمع الرجال ، ومجتمع النساء . ولكل جنس تواتمه الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حامية الذى يقنسه ويحرم قلبه ، ويمثل التواتم الجسمى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحتلها تواتم العاهرة بالنسبة للعاهرة (٢) .

ويؤكد دوركايم - أن التواتم كرمز أو شعار ليس فرداً ، وإنما هو « نوع espèce » ، بمعنى أنه ليس حيواناً بالذات ، كسلحفاة أو كانهجارو ، وإنما هو « معنى كل » ، يمثل السلحفاة ، أو الكانهجارو على وجه العموم (٣) .

كما يرمز التواتم إلى قوة غيبية دينية ، وهو صورة لموجود مقدس ، إذ أن التواتم كرمز هو الصورة الخفية ، لما يسميه دوركايم « بالمبدأ التواتمى principe totémique الذى يتعلق بموجود اسمى هو ، الموجود التواتمى L'Être totémique . كما أن صورة الموجدود التواتمى ، التى يتقنها

(1) Ibid ; p. 219-280.

(2) Ibid ; p. 234.

(3) Ibid ; p. 146.

البداي على الاغصان أو الاخضرار قد تكون أقدم من الموجود التوحي
نفسه (١).

اللاهوتية والتوحيمة :

ذهب دوركايم إلى أن التوحيمة دور ، الدين والاجتماع ، فهو موضوع
قداسة وعبادة ، وهو رمز مخصص للبدا التوحيمة . وصورة مرئية لفكرة
خفية ، وأن العبادة التي يمارسها البدائي ، إنما توجه نحو مبدأ منبث في الطبيعة ،
وصورة مقدسة القوى عامة مطلقة تتحقق في الموجود التوحيمة .

وذهب دوركايم إلى أن التوحيمة — ليست هي الدين الذي يقدس بعض
الحيوانات أو العصور ، وإنما تتحقق في تلك التوائم ، أبرام من القوى الدينية
الفعالة التي تصدر عنها ، وتفيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوحيمة .
وفي فقرة عامة يقول دوركايم عن « القوة التوحيمة » :

« إنها مستمدة عن كل الأشياء المجرمية التي تعمل فيها . ثم إنها ،
سابقة عليها في الوجود ، وتخلد بعدها . يموت الأفراد وتتعاقد ،
والأجيال ، وهذه القوة باقية حاضرة على الدوام في حيوتها ،
وولياتها . تهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت أجيال ،
والماضي وستهب أجيال المستقبل . إن الإله الذي تتجه إليه كل ،
و عبادة توحية بالتقديس والتبجيل إله غير مشخص ، لا إسم له ،
ولا تاريخ ، يفيض على العالم ، وينبث فيها لا يتصوى ولا يعد من ،
والأشياء » (٢) .

(1) Ibid : p. 198.

(2) Ibid : p. 269.

ويوضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوحيدي ، هو قوة حقة ، متينة في الأشياء ، وتتفخص في التوحيدي . بمعنى أن الإله التوحيدي ، هو تلك القوة النبية أو هذا المبدأ الذي يقيم في سائر كائنات العالم . والتوحيدي ليس إلا الصورة المادية أو الجوهر المرن لتلك القوة أو الطاقة المنبثقة في عالم البدائي ، وهذه الطاقة وحدها التي يتجه إليها بالمبادأة ... إنها جوهر الحبنة ومبدأها ...

وذهب دوركايم — إلى أن للبداء التوحيدي وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ أخلاقيا أيضا ، حيث أن البدائي يقوم بالمبادأة وفقا لما قام به أسلافه ، وليس هناك قوة ترغبه على تلك العبادات ، إلا قوة الأخلاق الجمية ، التي تعرض عليه هذا الواجب الديني .

ولذلك كان التوحيدي هو منبع الحياة الأخلاقية المشهورة ، فهو قوة أخلاقية جمية ، إلى جانب دقته الدينية المقدسة (١) . والمبدأ التوحيدي فيما يرى دوركايم — أشكالا أو صور متعددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هي :
• المبدأ (Haua) .

ولقد اكتشف كودنجتون Codrington ، هذه المبدأ ، وعبر عنها بقوله :

« يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة تميزا تاما عن كل قوة مادية . وهذه القوة إنما تتفكك بكل الأشكال ، إما للتغير وإما للشر ، ويكون للإنسان أكبر الخيرات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحمض سيطرته . وهذه القوة هي « المبدأ » (٢) .

(1) Ibid : p. 271.

(2) Ibid : P. 277.

هذا ما يقوله كوردرمجتون ، عن إكتشافه المانا ، ويزى دوركايم أن
لذلك المانا دورما الدين ، باعتبارها قوة د فوق طبيعية Bernstetel ، تتميز
بالأثر المادى والروحى ، ولذلك كانت غاية د الدين الميلاينزى ، هى الحصول
على تلك د المانا .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ
التوتمى ، فإن المانا التوتمية هى الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الدينى المبدأ ،
وهى أساس الدين التوتمى . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ،
وهو صورة الإله التوتمى ، لأنه د رمز ، الإله وشعار الجماعة ، ود علم ،
العشيرة .

وهنا يصل دوركايم - إلى تلك النتيجة القاطعة ، التى انتهى إليها بفضل
مذهبيه الاجتماعى ، وهى أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحدا ...
(1) : Le dieu et la Société ne font qu'un

واستنادا إلى ذلك الفهم الدوركىمى ، فإن إله العشيرة أو الإله التوتمى
لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها ، هذا الإله الذى يتصوره أفراد العشيرة
ويرونه فى رؤية خيالية ، أو صورة حسية تنطبق على أنواع محسوسة من النباتات
والحيوان ، يقدمونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عبدت نفسها .
بمعنى أن الديانة التوتمية ، التى يعتبرها دوركايم د أول ديانة فى الوجود ، ،
هى عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هى التى أبتظت فى الفكر
البداى الإحساس بالألوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر

العميق الذى يشبه إلى حد كبير التأثر الدينى الذى تفرضه فكرة الألوهية بما لها من سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توظف فيها فكرة « المقدس » تلك الفكرة السامية التى تقف إزاءها موقف الرهبة والفزع ، وتوجه إليها فى طمأنينة و « محبة » .

هكذا فسر دور كايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فإيرداها إلى أصل توهمى غريب منها ، ويضفى عليها طابعا يشتمل مع أصول مذهبه الاجتماعى ، الأمر الذى يدعونا إلى القول بأنه إذا كان إله « أفلاطون » هو « مثال الخلد » ، وإله « أرسطو » هو « قمة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا تصور « ابن سينا » الوجود الإلهى على أنه « واجب الوجود »^(١) ، فإن التصور الدوركيى لطبيعة الألوهية هو تصور « اجتماعى توهمى » وأن الإله الدوركيى إنما هو الإله التوهم .

وإذا كان التصور الديكارتي للألوهية يتحقق فى « الكمال واللامتناهى » ، وإذا كان التصور السكانطى للألوهية يتعطل فى مبدأ كل فى ذهن الإنسان . فإن إله دور كايم يتحقق فى المبدأ التوهمى ، الذى يقتضيه فى التوهم ويتجلى فى العهدة ، فبعد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات إله ، موضوع عبادة وموضع قداسة وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والعقيدة حيث أن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

(١) الاسماء المذكورة عند ثابت القندى - الله والعالم - الصلة بالنبيا عند ابن سينا
وعصبة الوثنية والإسلام فيها - السكتابى للشمس - المهرجان الألفى للذكرى ابن سينا المجتمع
فى بغداد من ٢٥ مارس سنة ١٩٥٢ - إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - القاهرة - مطبعة
نصر سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

ودور كايم في هذا التفسير الاجتماعي للالهية ، يريد أن يؤكد في الختام
ظاهر ، أن فكرة الله لم تصدر عن الإنسان الفسرد ، وإنما هي فكرة اجتماعية
تمتصت من شعار الجماعة وعقلها . والساق دور كايم في هذا الفهم الاجتماعي ،
فاتح فكرة الله متطورة أصلا عن فكرة « عبادة الأسلاف » ، وأن فكرة
الالهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا في المجتمع .

فإنه عند البدايتين هو « الجسد الأول » الذي يعجده البدائي ، ويتحدث عنه كما
يتحدث عن إنسان فذله قدرة خارقة ، كان يعيش « كصائد عظيم » أو « كساحر
هليم » ، وكؤسس لقبيلة ، فإنه في اعتقادهم هو الجسد الأول للقبيلة ، ومن هنا
ترتبط فكرة الالهية بالمقيدة الترميمية (١) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله
من عناصر إنسانية ، فإنما نجد في المسيحية . ففي المسيحية الله إنسان لا يشككه
المادى الذى نهمس فيه — ولكن بالانكار والمواطن الذى جبر عنها فالعالمية
هي أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٢) .
وهذا تعبير دور كايم يبرر به تمييز الله في صورة إنسان في المقيدة العاظمية .

« النفس » مصيرها وعقلها وعلاقتها بالهين :

كما عالج دور كايم فكرة الالهية ، فقد تطرق أيضا إلى بحث مسألة النفس
نظرا لأهميتها في كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانياتها ،
خلودها ومصيرها . فإن فكرة النفس هي على حد تعبير الفلاسفة والفلاسفة منذ

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse, pp. 415-416.

(2) Ibid : p. 96.

وأفلاطون وأرسطو، هي المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر، كيف جاء ١٩ ولم جاء؟ وإلى أين المصير ١٩؟.

وحاول دور كايم ، أن يعالج تلك المسألة المتناظيرية ويستخدم لها حلولاً من وجهة النظر الاجتماعية ، فدرس مصادرها في المجتمعات البدائية ، وكشف عن أصولها الأولية وماهيتها البدائية كما يتصورها دانيو استراليا .

ففى المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن النفس ، تتميز تماما عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتخل عنه فى حالات النوم أو الإغماء أو الموت ، كما قد تغيب عنه فى كثير من الأحيان كما أن النفس حين تحرر تماما من البدن تستطيع أن تعيش طليقة فى الغابات ، وتتحرك حرة بين الأشجار والأغصان ، كما أنها فى حياتها تلك ، يكون لها وجودها المستقل فى العالم الآخر ، فى تاكل وتشرب وتقوم بعمليات الصيد والقتل .

والنفس عنه البدائق الاسترالي، قوة وغبية، لامرئية، لا يراها إلا الساحر،
أو كبار السن من رجال القبيلة، فإن لديهم القدرة والمران على مشاهدتها، إذ
أنها قوة لا مادية، لا عظام لها، كما يقول أفراد قبيلة Tally River، فهي ملتهم
مادة أثرية مثل العظم، أو النفس كـ ما يتمثل في الصبيح والذئب (٢).

وننتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الأرواح، حيث يرتبط مصيرها بالأرواح الأجداد والأسلاف، وتقام طقوس أحيانا عند أرانتا Aranta، عند خروج الروح من الجسد حتى تغادره تماما. ومن ثم غالبا ما تقام طقوس

(١) الأستاذ الدكتور محمد ثابت النندي - إله والعالم والعدل بينهما - الكتاب الذهبي

المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا وطبقة مصر ١٩٥٢ م ٢٠٠ •

(3) Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London, 1957. p. 242.

جنازية حيث يأكلون لحم الميت اعتقاداً منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ،
الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات صحرية أو
كروضعات مقدسة ، وتسمى النفس في حياتها عند أراتنا ، باسم Guma أما
بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana^(١) .

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى في سعادة ، إما على شاطئ
البحيرة ، أو في السماء خلف السحب ، أو بعيداً في وراء البحر ، ويكون عالم
الأرواح والنفوس ، يؤلف مجتمعاً له أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ،
فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبعثاً للشر والفتنة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش في العالم الآخر لكي تتجسد كما يقول
« سبنسر ، و « جيلين ، Gillen » ، في الأطفال حديثي العهد بالولادة^(٢)
كما قد تظهر ثانية في صورة جد من الأسلاف القدامى ، مما يؤكد خلود
النفس في حياتها الأخرى ، وفي تجسدها ثانية لاستعادة أجداد الأسلاف وبطلانهم
فإن الأسلاف هم « كائنات مقدسة ، بل هم « آلهة ، القليلة نفسها كما أشار
« دوركايم » .

وهناك تمايز بين « عالم النفوس » و « عالم الأرواح » ، حيث أن عالم
الأرواح اسمي وأرفع ، وهو يشتمل في البداية الاستوائية البدائية ، على أشخاص
خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهي كائنات وحيية تعتبر عوراً أساسياً

(١) Ibid ; p. 244.

(٢) Ibid ; p. 247.

للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق في أرواح الأبطال ، وده الأسلاف ،
و والآلهة .

وليست النفس روحا ، لأن النفس تنفلق في جسم وترتبط في بدن ، يمكن
أن تفاديه في حالات الحلم أو الغفلة . ولكن الروح ، دل العكس من النفس
فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية ، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط
في حركتها وانتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها
أوثق اتصال .

ولذلك غالبا ما تعيش تلك الأرواح إلى جانب البحيرات أو الصنور
أو البنايع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم^(١) . كما أنها قد تتجسد
الأطفال وتغصب النساء عن طريق الحلول في البدن^(٢) والنفس لا تصبح
روحا إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلة
للانتقال والتحرر .

ولقد إعرض دوركايم — على دأيلور ، بعدد تفسيره لنشأة النفس الإنسانية
حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فهي تأيلور أن فكرة النفس قد نشأت عن
اعتقاد الإنسان البدائي في الحياة المردوجة ، التي يحياها في شظته من ناحية ،
وفي لومه من ناحية أخرى^(٣) .

(1) Ibid ; p. 278.

(2) Ibid ; p. 2/5.

(3) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie
Religieuse, F. Alcan Paris, 1912. p. 70.

وأن ظاهرة الأحلام هي التي تفسر البدائي وجود النفس وحركتها وفعاليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دوركايم يترضى على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهب غير صحيح . فإن فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العنق والتمعقيد بحيث لا يتوصل إليها العقل البدائي الساذج . فليس البدائي تلك الخيلة القوية التي تستطیع أن ترى في النفس قوة أثرية تنطلق من داخله (١) .

ولذلك يرى دوركايم أن ظاهرة الأحلام ليست شيئا كافيا في صدور فكرة النفس وخلقها (٢) حيث أن فكرة النفس ، في رأى دوركايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجد أنها لا تتضمن فكرة خلقها ، بل ويبدو أنها قد تناقضها وتتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتمايز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كاملا .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يشغله من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال ههناحية على البدن الذي تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعي أو البدوي أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة — فإم هو مصدر خلقها أو كيف تفسر بقاها بعد الموت ١١٩ .

يجيب دوركايم على تلك المسألة الفلسفية الصعبة ، فيقدم لها حلا اجتماعيا هو عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف ، فهو يرى أن الأرواح حين تستقل عن أبدانها ، إنما تحمل ثانية وتتجسد في نفوس المواليد الجدد من

(١) Ibid : p. 68.

(٢) Ibid : p. 883

الأطفال ، فثبت فيها حيوية الاجداد وبطوة الأسلاف ، وإستنادا إلى خلود نفوس الاجداد فإن روح الأسلاف هي المبدأ التوعى في انتشاره ونجته وانتقاله من جيل إلى جيل ، تماما كما تفعل البلازما الجرفومية في انتقالها وتوريثها وانتشارها .

ولذلك ذهب دوركايم — الى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلا عن خلود الحياة الاجتماعية وأولية البقاء الاجتماعى ، حيث يموت أفراد العشرة ، ولكن تبقى العشرة أبدا *Les individus meurent, mais le Clan Survit* .
ويبنى الأشخاص ولكن المجتمع يدوم ويحيا ويخلد . ولذلك كان « خلوه المجتمع » ، هو التفسير الاجتماعى للدوركايم لفكرة « خلود النفس » (١) .

التوأمة كظاهرة كورولوجية في الوجود :

إستنادا الى تلك لصادر التوعى لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، سارل دوركايم أن يجعل من التوعى مذهبيا في الوجود باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الإنسانى وطفولته ، ذلك الدين البدائى الذى استطاع كأى دين من الأديان ، أن يكسب عن معنى الكون ، وأن يضع الظلم تصورا عاما يتقبله العقل البدائى .

ولذلك أكد دوركايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية ، ليس الا صورة متطابقة مع النظام الاجتماعى . فالقبيلة وهى الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ؛ إنما تنشط الى بطون أو اتحادات *Paratries* . وتنقسم البطون الى

وعشائر clans ، وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شيء من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحبروان والنبات وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعاً امتداداً طبيعياً للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تنسب كلية إلى عالم القبيلة في رحابته وسعته .

فالقبيلة لا تنظم في بنائها جملة البطوز والعشائر والأفراد فحسب ، بل وأنها تشمل على الكون بأجمعه ، وفي جوف ذلك الكون الذي هو كون القبيلة نلنم الأحياء والأشياء ، ولذلك يعتقد البدائي كما يقول فيرون Pison ، أن القبيلة هي « العالم Le Monde » ، وأنه كفرد ينسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هي أجزاء من القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (١) .

ولقد استخلص دوركايم - من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود ، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله ، و « النفس ، و « العالم » . وإذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الاطولوجية التي تدور حول وجود الله والنفس والعالم ، هي حقائق اجتماعية ، فإن الدين عند دوركايم ، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع ؛ وفي أحضان الدين [تبثقت سائر الفلسفات والعلوم .

فالدين إذن ، عند دوركايم . حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة تهريرية ، كما يدعى « ماخسكس مولر Max Muller » ، حين أخذ بالمبدأ

(1) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse
F. Alcan, Paris 1912 P. 201

التجريبى القديم ولائى. فى العقل مالم يكن من تيسل فى الحس ،
Nihil est in intellectu quod fuerit in Sensu (١) .

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبى وطبقه على الدين ، باعتباره خسارة حسية
تجريبية ، حيث أن ظواهر الطبيعة ، هى التى تثير الفكر الدينى ، حين يتأملها
الإنسان ، فيصيبه الدهش ويلحقه العجب والبهير . ولذلك كانت الطبيعة عند
ماكس مولر ، هى مصدر الاحساس الدينى بما يحويه من رهبة وخوف ؛
وما يتسم به من دهشة واعجاب ، وعن هذا الاحساس التجريبى أو الطبيعى
فاض الدين ، وعن تلك الانفعالات الحسية من دهشة وخوف واعجاب صدرت
التصورات الدينية (٢) .

ولقد اعترض دوركايم على ماكس مولر الذى انفت الى الطبيعة والى
الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دوركايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية
أو الطبيعية ، ليست إلا الاحساسات عابرة مؤقتة ، ولا يمكن اعتبارها مصدرا
دينيا لظواهر ثابتة وطقوس دائمة (٣) .

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى
بالمعاصر الدينية القوية ، وكذلك ليس البدأى القدرة على التفكير والتأمل فى
تلك المظاهر المتناسقة الرائية ، واستكشاف الدين فى هذا النظام الطبيعى الرتيب .
ثم أنه لا يمكن على الإطلاق أن يعجب بشئ . لكن اعتبره مقدسا ، إنما يتبنى
أن يمد تمام التمييز بين انفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الدينى
والتصورات الدينية (٤) .

(1) Ibid : p 108

(2) Ibid. P, 04

(3) Ibid , P, 119

(4) - Ibid : P. 120

فليس الدين حقيقة تجريدية ، كما يدعى وماكس مولر ، وإنما هو حقيقة إجتماعية ، تتنازل بشأنها وروحها في كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفة ودورها في البناء الاجتماعي ، كحقيقة هيئية يمكن ملاحظتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفي ضوء مناهج الأنثروبولوجيا الوظيفية .

وفي هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » الدين عند الكيبشيين Kipsigis ، وتلعب الظاهرة الدينية في هذا المجتمع البدائي ، عن طريق الدراسة الأنثوجرافية لطقوس الكيبشيين وصلواتهم التي يفيمونها للإله آسيس Asis (١) .

كما طبق رادكليف براون ، ذلك المنهج الوظيفي التكاملي ، في دراسة الدين الأندمانى ، من خلال مشاهدة الجوارب الخارجية للغمائر والطقوس الاندمانية ، وملاحظة الجوارب العملية والسلوكية ، للإتار التي تظهر في عواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد رادكليف براون معالم منهجه في دراسة الدين ؛ من وجهة النظر البنائية ، في محاضراته المدهورة « الدين والمجتمع Religion and Society » وفي تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التي تتبع في دراسة الظاهرة الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والوظيفية التي تدور حول الغمائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الإنساني الدين على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمية ، تظهر في طقوس ، وتحقق في عبادات ، ويسبب عنها شعائر (٢) .

(1) Peristiany, J. G., The Social Institutions of The Kipsigis; Routledge, London. 1939. p. 244

(2) Radcliffe-Brown. A R ,Structure and Function in Primitive Society, Cohen, Second impression, London. 1936. p. 153.

ولا يقتصر راد كليف براون على مجرد الوصف الانوجرافي ، بل إنه يؤكد أهمية اختبار السلوك الديني ، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات . اغناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك التواهر القائم في أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وما تشهده إليه ودورها في النسق الديني .

ثم يربط راد كليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوء البناء الاجتماعي . ووظيفة الدين والطقوس في المكايزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظاهرة الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام منساج العلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة د إميل دور كايم ، .

فكرة الهوية :

ولقد وقف دور كايم ، من المنطلق موقفا خاصا ، وأشعار إلى هذا الموقف في مواضع متعددة من كتابه القيم « المورا الأولية للحياة الدينية ، *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse* . كما وقد ذكر دور كايم على مسألة « التصنيف المنطقي » بالذات ، مشتركا مع تليذه « مارسيل دوس » في مقال طيب نشره في إفتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الاجتماعية *L'année Sociologique* تحت عنوان :

« De quelques Formes Primitives de Classification .

« Contribution l'étude des représentations collectives »

وفي تنايا هذا المقال - تناول دور كايم وهوس « مسألة الهوية أو الذاتية »

من وجهة النظر الاجتماعية ، كما ألقيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناض » في شكل جديد ، يختلف تماما عما وجدناه في موقف لوسيان إلمى بريل الذي بيناه منذ حين .

فقد درس دوركايم وموس فكرتي الهوية والتناقض ، من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية *Représentations Collectives* السائدة في البناء الاجتماعي وذهب دوركايم وموس إلى أن تلك التبريف *définir* والاستنتاج والاستقراء *induire* التي طالما نظر اليها الفلاسفة منذ هيد يمد على أنها من قبيل المسلمات أو المعطيات *données* المباشرة الأولية ، كما أنها قبلية *a priori* في العقل لأنها داخلية في تركيبه دون وساطة . وظل هذا الفهم الميتافيزيقي سائدا طوال عصور الفكر ، حيث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطقة ، باعتباره حلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء .

ولقد رفض دوركايم كل درجة قبلية *A priori* ، ونظر إلى الواقع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهي أشياء موضوعية كما أنها اجتماعية ، بمعنى أنها أشياء عارية عن كل استبطان أو معنى ذاتي ، كما أنها أيضا خاضعة للجمعية بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، إنما تخضع لمبادئ الجمعية والوضعية والنسبية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية .

وأهل دوركايم في هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالما مثل دجاليليو ، أو دافوازييه ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل دكانط ، أو دهيغل ، ولذلك أراد أن يصبح ديكارت ، علم الاجتماع . وخاصة بصدد كتابه الرئيسي عن قواعد المنهج في علم الاجتماع *Les Règles de la Méthode Sociologique* هو بمعنى من المعاني ؛ معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكارت الرئيسي وأعني به المقال عن المنهج *Discours de la Méthode* . حيث أن القاعدة الجوهرية في منهج علم الاجتماع الدوركيمي ، هي معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ... فنه دوركايم بذلك ، إلى ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالأشياء

الموضوعية ، لا التصورات ، كما كان الحال في علم الاجتماع القديم ، حين اهتم بالتصورات لا الأشياء .

والشيء عند دوركايم ، هو كل ما يفرض على حيالنا من الخارج ، بمعنى أن الشيء هو كل ما يتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء ، فإنما ننظر إليها ببساطة على أنها « معطيات données » ، تؤلف نقطة البدء في العلم الوضعي ، إلا أن كل هذه المعطيات هي معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية *a priori* .

ولقد هال دوركايم وموس ، سيادة هذا الحل الفلسفي في تفكير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، إلى أن ذلك الاتجاه الفلسفي لم يكن غريبا طيلة العهد الذي كان فيه مصدر المسكات المنطقية *Facultés logiques* منوطا بالسيكولوجيا الفردية وحدها . فلم تكن قد نشأت بمدى وجهة النظر السوسيولوجية ، تلك التي تستطیع وحدها - في رأيهما - أن تفسر لنسباً مجموعية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها (١) .

ولقد استند دوركايم وموس في الرد على الفلاسفة والمناطق ، بصدد مسألة التصورات إلى تلك الاكتشافات التي توصل إليها علم النفس المعاصر ، في طبيعة عملية الإدراك الحسي العام ، وتعتقد هذه العملية لتعدد العناصر الداخلة في تركيبها . حيث أن هناك عناصر خارجية واردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الإدراك في ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقي من وجهة نظر دوركايم وموس على ضرورة كبحه من التعقيد والتركيب .

(١) Durkheim, Et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'année Sociologique Vol : VI pp. 71. 72.

واستنادا إلى هذا الفهم - اعترض دوركايم وموس على وجهة النظر الفلسفية ، حيث أنكر أولية الأحكام وبساطتها المعبودة منذ كتابات ديكارت ، كما اعترض أيضا على قبليتها التي قال بها كانط . إذ أن الإنسان - من وجهة نظرهما - ليس منفردا في مواجهته الطبيعة ، لأن المجتمع قائم دون شك بين الإنسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الإدراك الحسى معقدة بتناصرا اجتماعية ووردت من طبيعة الموقف الاجتماعى الإنسان ونظرته إلى العالم الطبيعى الفاسح من خلال عالم الاجتماعى الضيق .

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التى يقوم بها الإنسان كما تتلون أحكامه ، ومن خلال موقفه أو وضعه الاجتماعى - فن المجتمع - كما يرى دوركايم وموس - قد وردت على الإنسان وسائل فهم الطبيعة وأدوات إدراكها (١) .

وإذا كان التفكير المنطقى بذأف أصلا من تصورات وأحكام ، فإن المجتمع - فيما يقول دوركايم - يلعب دورا رئيسيا في تفكيك تلك التصورات والأحكام ، من حيث أن تلك الأحكام إنما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ماحور هام ، لا يتحقق وجوده إلا فيما هو جزئى (٢) ، كما أن القول بقبلية تلك التصورات فى العقل الانسانى ، يعتبر هند دوركايم من قبيل السكول العقل ، فليس هناك - فى رأيه ، أية قبلية فى الذهن ، وفى هذا المعنى يقول دوركايم :

« إن القول بأن المقولات من المعطيات القبلية ليس بالقول ، الفصل ... قفى ذلك موت التحليل » (٣) .

(١) Ibid : p. 70.

(٢) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse, Félix, Alen, 19 p. 617.

(٣) Ibid : p. 209.

ويتضح من اعتراض « دوركايم » على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حجة وعادلة ، بل إن القول بقبليية مقولات العقل هو « موت التحليل » ، إذ أنها ترتد في رأيه إلى بنية الفكر الجمعي وبالتالي فإن النسق^(١) المنطقي ، هو مظهر من مظاهر النسق الاجتماعي .

وررنا كما إلى هذا الفهم — كانت « الحياة الاجتماعية » — من وجهة النظر الدوركايمية ، هي الأساس التي تستند إليه « الحياة المنطقية » ، وفي فقرة عامة يقول دوركايم :

« ويمكننا أن نتساءل بالكلمات الآتية — التي تبرز على نحو أفضل ،
« المشكلة برمتها : ماذا جعل الحياة الاجتماعية منبعا هاما للحياة
المنطقية ؟ »^(٢) .

ويرى دوركايم — في الرد على هذا التساؤل — أن المجتمع هو أساس المنطق ، وأن النهاية المنطقية تستتبع من أصول اجتماعية فالجميع إذاً — هو مصدر الفكر ، وإذا كان هو بهر وموس ، قد طرعا مسألة التصور ونظرية الحكم ..
في ضوء المبدأ السحري لفكرة والمال ، فسنرى كيف درس « دوركايم »
هذه المسائل في الأشكال الأولية للحياة الدينية ، — من خلال فهمه لطبيعة المبدأ
التوتمي Principe totémique حيث ربط المنطق بالدين التوتمي^(٣) .

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :
وتعطي النظرية التوتمية عند دوركايم — تفسيراً دقيقاً لظواهر العقل الإنساني .

(1) Ibid : p. 24

(2) Ibid t. p. 616

(3) Ibid : p. 336

ما كان لها في رايه - أهمية كبرى في تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطقي قد ارتبطت بتطور الفكر الديني التوحيدي ، ومن ثم ارتبط التفكير المنطقي بأشكال أولية للتفكير الاجتماعي الذي ابشيت هو الآخر عن الدين الأول التوحيدي ، وتصوراته الجمعية ، وفي هذا المعنى يقول «دوركايم» :

- « إن التصورات الدينية هي تصورات جمعية تعبر عن حقائق ،
- « جمعية ، كما أن العقوس هي أساليب العمل التي لا تنشأ إلا في ،
- « أحضان الجماعات المتجمعة ، والمقصود منها المارة أو استبقاء ،
- « أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك الجماعات » (١) .

وإذا كانت «التصورات» حل ما يقول «دوركايم» ترتد في أصولها إلى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فإنها بهذا المعنى اجتماعية المضمون ، كما أنها تكون في محتواها دينية ولغوية معا ، إذ أن الإنسان حين يفكر إنما يفكر داخل سقم من التصورات ، تلك التي تصدر أصلا عن اللغة ، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، « حيث أن «الالفاظ والكلمات ، التي تصمد معاني التصورات والأحكام ، ليست من خلق الإنسان الفرد ، إذ أنها تربط بيننا من عالم المجتمع ، كما تنم «اللفظة اللغوية ، بالثبات وتميز بالعمومية» (٢) .

ولقد تابع «لوسيان ليفي بريل» هذا الاتجاه الدوركي في دراسة المنطق البدائي وتصوراته عن طريق فهم اللغة البدائية ، وربط بينها وبين المنطق بروابط وثيقة ، أشار إليها في كتابه « الوظائف العقلية للجماعات الدينية » (٣) Les

Fonctions Mentales dans Les Sociétés inférieures .

(١) Ibid pp. 18-14

(٢) Ibid : p. 619

(٣) Lévy-Bruhl, Lucien, Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inférieures, Paris, 1928, p. 151-159.

وخلصة القول فيما ذهب إليه دوركايم ، وفيما عرضه أتباعه ، هو أن التصورات المنطقية ، ذات أصول يستمدّها الإنسان من الخارج ، وليست من خلقه الذات المفكرة ، إذ أنها وليدة التصور الجمعي ، ومن خلق الذات الجمعية .

وعلى هذا الأساس تضفي تلك التصورات الجمعية على الإنسان طابعاً اجتماعياً - على ما يقول دوركايم - لأنها تعبر عن صورة اجتماعية لا يفكر الإنسان إلا من خلالها ، ولا يكتسب الإنسان إنسانيته أو كبريائه الاجتماعية - في رأى دوركايم - إلا بفضل تلك التصورات ، إذ أننا إذا ما جردنا الإنسان عن تصورات ولقته ، ف سوف لا يصبح إنساناً ، بمعنى أن الإنسان يستحيل عليه أن يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية ؛ إلا إذا تصورتاه وحسنا من وحوش الغاب ، أو على حد تعبير دوركايم :

« إن الإنسان الذي لا يفكر بواسطة التصورات لا يعد إنساناً ،
ولأنه لا يكون كائن اجتماعي . فهو يارتداده إلى مدرجات ،
وحسية فردية ، لا يكون متميزاً عن الحيوان » (١) .

وامتداداً إلى هذا الفهم - ربط دوركايم بين التصورات وماهية الإنسان ، ونظر إلى المنطق على أنه يقوم بوظيفة اجتماعية يستطيع الإنسان بفضلها أن يربط تصورات الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل إطار الجنس الاجتماعي (٢) .

(1) Durkheim, Emile Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912, p: 626,

(2) Ibid : pp. 339 - 340

ولما كان ذلك كذلك - فلم يتحرج دوركايم بهذه البراعة الجدلية الفاتكة التي أتم بها مذهبه السوسيولوجي^(١) ، من أن يعلن أن المنطق الفردي بتصوراته وأحكامه ناشئ عن المنطق الجمعي ومن ثم جاءت مبادئه ، الدوية ، والتناقض ، والدالية ، وصدرت جميعها عن أصول اجتماعية ، وكذلك الحال يصدد ومقولات الفكر الانساني ، مثل مقولتي الجنس والنوع ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، كما أنها لا تدخل من حيث المنهج والموضوع - في صلب الدراسات السوسيولوجية ، إلا أن دوركايم لم يتحرج من انبعاثها من ميدان المنطق ، ليقول إن مصدرها جميعا هو المجتمع .

الأصل التوهمي لفكرة التناقض :

فإن فكرة التناقض contradiction وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهدا عقليا يقوم به الانسان ، وإنما هي - في رأيه - ذات طبيعة اجتماعية من جهة ، كما أنها دينية الأصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عن ذلك المفارض الاجتماعي والتمييز الديني بين ما هو «مقدس» Sacré وبين ما هو «غير مقدس» Profane^(٢) .

وفي ضوء ذلك التمايز الديني بين المقدس والمقدس ، استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، ويعني - دوركايم - من ذلك أن هذا التمايز يرجعه إلى المجتمع واتفاق الجماعة أو عدم اتفاقها ، وعلى هذا الأساس ، كانت مسألة الصواب والخطأ - وهي حجر الزاوية في قيام المنطق باعتباره علميا معياريا -

(1) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collective, Paris. 1952. collection Armand colin. p. 15.

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1912, P, 207.

مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أى أن قيمة الحقيقة آتية من اتفاق الجماعة لما تقرضه على الأفراد من قيم ومعايير اجتماعية .

ويسوق دوركيم على ذلك مثالا يبين به أن فكرة التناقض المنطقية ؛ قد صدرت أصلا عن فكرة الصراع ، بين سائر البطون والمشار البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعداء . يقول Swanton ، «إنا إذا نظرنا إلى فردين من مجتمع Haida بحيث ينتمى كل منهما إلى «اتحاد أو بطن Phratric» ، فإن بالذات ، كأن ينتمى الأول إلى «اتحاد الغراب» والثاني إلى «اتحاد النسر» فإنهما يعتبران نفسيهما عدوين لدودين ، نظرا لما بين اتحاديتهما من عداء مستحكم (١) .

ومعنى ذلك - في رأى دوركيم وما يستشده به من مثال Swanton أن فكرة الصراع الاجتماعى هى الأصل الطبيعى لفكرة «التناقض المنطقي» . ولم تلم فكرة الهوية l'identité عند دوركيم - من نشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى «الهوية» إلى فكرة الشخصية Personnalité ، ثم هاج تلك المعاني في ضوء المجتمع ، فذكر أن «هوية الشخص أو ماهيته» إنما تحدده طبيقا لمامية أو «هوية توتمية» (٢) ، وفي هذا الصدد يقول دوركيم :

«منا يفقد الإنسان ذاتيته ، ويصبح عدم التأثير بينه وبين نفسه ، والمخارجية . أضحى بينه وبين توتمة كاملا وتامًا . إذ أى يستند ، وأن شخصيته ، وشخصية «فرقة الحيوان» ، ليستا إلا شيئا ،

(١) Ibid, p. 207.

(٢) Durkheim et Mauss, De quelques Formes Primitives de classification, L'année Sociologique Vol VII, 4

« واحدًا . وأن — التوحيد في الهوية هي بحيث أن الإنسان ،
« بكاتب خصائص الشيء أو الحيوان الذي هو قرينة (١) .

ومعنى هذا — أن شخصية الإنسان البدائي أو ماهيته ، تتمركز حول توتمة
أو قرينة الحيوان *Fellow animal* ، حيث نجد مثلاً عند Mabius أن
أفراد عشيرة التماسح *Clan du Crocodile* ، يعتقدون أنهم يعملون في
أنفسهم ، ويكتسبون ثنائياً ذواتهم ، طباع القايح ، فهو أقوياء شجعان ، يذخرون
بأنهم قوم قساة القلوب ، يستعد كل منهم للقتال والذال ، — حيث يأهب كل
لحظة الحرب والمراك أي أن خصائص التماسح وطباعه قد حددت معالم شخصية
كل منهم ، وتوحدت هوية التماسح ، في كل منهم .

المصدر التولمي للأجناس والأنواع :

هكذا صرح لنا دوركييم معنى « الهوية ومعنى التناقض ، في ضوء مذهبه
السيورلوجي ، ومسألة أخرى من مسائل المنطق — هي مسألة التصنيف إلى
أجناس وأنواع منطقية . ولقد أثار دوركييم وموس هذه المسألة لردّها هي
الأخرى إلى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع إلى أصول غاروجة عن عقل
الإنسان وذاته المفكرة .

وبعد مسألة التصنيف المنطقي يتساءل دوركييم كيف تقوم بعملية التصنيف ؟
وإذا كان « الجنس المنطقي ، في ذاته هو مجموعة الأشياء المتشابهة في الخصائص
والصفات ، فمن أين جاءت تلك المجموعات المتشابهة ؟ وكيف تفسر تلك التشابهات
التي تتجمع وتتقارب في وسط متجانس ، فأنتحصرت فيما نسميه « أجناساً
وأنواعاً » (٢) .

(1) Ibid : P. 4

(2) Ibid. P. 5

وإذا كانت فكرة الجنس هي الأداة التي يستخدمها الفكر في عملية التركيب والتصنيف المنطقي ، فما هو النموذج الذي على مثاله توصل الفكر الفرضي ، فاهتدى إلى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذه المقولة ؟ .

وإذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية *a priori* في العقل ، وإذا قال التجريبيون بأنها صادرة عن التجربة ، فقد رفض دوركيم هذه الحلول ، وأنكر على العقليين قولهم حيث يتعادل : كيف نسمح لأنفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن أينما أو ههنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف وما يحويه من أجناس وأنواع ؟ .

وعلى هذا الأساس رفض دوركيم فكرة قبلية *a priority* واعتبرا من قبيل « السكل العقلي » الذي يقتل كل تحليل على نحو ما أشرنا من قبل ، وكما اعترض دوركاهم على الموقف العقلي ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبي ، حيث أن التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالأولى ثابتة وعامة أما المدركات والتصورات الحسية ، فهي تصدر عن إحساسات منفردة ، كما أنها تتعرض للاختفاء والذوال فلا تختلف وراها شيئا (١)

وحين أنكر دوركيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الإنسان التي تتعلق بفكرتي الجنس والنوع ، على أساس سوسيولوجية التصنيف . إذ أننا حين نصف الأشياء ، لا نقصر على مجرد تحديد الأشياء المتقاربة في جماعات وفئات ، ولكننا نصف وفقا لعلاقات *Relations* تربط بين تلك الأشياء والفئات ، إذ أن تلك الفئات الداخلة في التصنيف هي إما مشتقة كل منهما ، وأما تندرج تحت فئتهما من طريق انتمغن في سائر الفئات الأخرى .

(١) Darkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Paris. 1912. p. 618.

إذ أن كل تصنيف - في رأى دوركايم - يتضمن في ذاته سقيا من المراتب un ordre hiérarchique ويطلب هذا النسق نمودجا un modèle على شاكلته تقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن في رأى دوركايم - أن يكون هذا النمودج ، منحصر في عالم الذات المنفصلة ، على نفسها ، إذ أن تلك الصور المنطقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لا بد أن تستمد وجودها عن أصل خارجي ، وعن مصدر ، فـ فوق المنطقى (١) extra-logique ، تصدر عنه تلك النماذج والقوالب ، التي بنهائها تصنف الأشياء والكائنات . هذا الأصل الخارجى ، وهذا النمودج المنطقى ، هو المجتمع وما يحويه من نماذج وصور تصنيفية .

ففي فكرة « الابوة parenté » مثلا ، وما يتصل بها من روابط وعلاقات بسائر أفراد الأسرة ، نستطيع أن نفهم معنى « الجنس والنوع » ، وكيف تنقسم « الانواع » إلى جنس معين بالذات ، ولذلك أطلقنا على بعض الانواع اسم « العائلات Familles » كما تذهب كلمة « الجنس genre » ، في ذاتها إلى فكرة الجنس البشرى بما يحويه من أشكال إنسانية تنفرح وتنتشر في الأرض زمرا .

التصنيف التوكمى :

وارتكنا إلى هذا الاسساس ، درس « دوركايم وموس » صور التصنيف ونماذجه ، من خلال دراساتها لختلف النماذج أو الاشكال الاولى للشعوب البدائية الاسترالية ، وبرهن دوركايم وموس - استادا إلى الكثير من الامثلة والملاحظات ، على أن أساق التصنيف المنطقى آتية من طبيعة الاسطق الاجتماعى المتعددة الداخلة في بنية القبايل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة بقايا إلى مجموعة من

(1) Durkheim Et Mauss., De quelques Formes Primitives de Classification, L'année Sociologique Vol : VI p. 55

و الاتحادات والعشائر والعائلات والافراد .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقي منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة التنظيم الاجتماعي ، للقبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم إلى شقين كبيرين ، يسمى كل منها اتحادا أو بطنا Phratric كما يقسم كل اتحاد إلى عدد من العشائر clans والعشيرة هي هذه من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد . (1)

هذا هو نسق التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، ويتعلق هذا التنظيم المورفولوجي ، في رأي دوركيم - بنوع آخر من التنظيم يختص بالأشكال التنوعية لتلك الانساق البنائية القبلية .

فإذا كانت كل قبيلة تنقسم مورفولوجيا إلى اتحادين متغايرين ، فإن لكل اتحاد منها توتما خاصا به ، حيث تدخل تحت لوائه ، سائر العشائر التي تنسب إلى هذا الاتحاد ، والتي إليه تنتمي اجتماعيا وتوتيميا . كأن ما يجمع الافراد داخل نطاق عشيرة واحدة هو انسابهم إلى توتم العشيرة .

و نستنتج من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التنوعي من جهة ، وتشكيل المورفولوجي القبائلي من جهة أخرى ، حيث أن تلك الأشكال التنوعية هي النماذج الأولية التي بفضلها يقوم التنظيم البشري والتصنيف الانساني ، ومن ثم تجمع عملية التصنيف المنطقي للأشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص les hommes وهو ما تصده دوركيم وموس بقولهما :

« La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

وإن تصنيف الأشياء بنجم من تصنيف الأشخاص،^(١)

ونستخلص من هذا القول - إن التنظيم التوتمي ، هو في ذاته نظام تصنيفي ، يعمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التي تندرج تحته باتتائها وانسائها إليه ، أى أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » ، ومسئ « الفئات التوتمية » .

وهل هذا الأساس - يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا استعربنا لغة أرسطو هو « سور توتمي » ، يحدد وفقا لختلف الأشكال والاساق البنائية للقبائل البدائية . وإذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها .

فإن مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الاتحادات والمعارف » كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد المعارف » ، وبالتالي تكون القبائل والاتحادات والمعارف ، هي حدود اجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر التسوير المنطقي .

وهل هذا الأساس - يقول دوركيم وموس - إن الحدود والمراتب المنطقية La hiérarchie logique هي في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية La hiérarchie sociale^(٢) ، كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لا تفهم الا في ضوء « الروابط الاجتماعية » التي تربط بين أفراد « الاتحاد والمجموعة » ، ومن ثم كانت الاتحادات Phratries « أوائل الجنس » وكانت المعارف clans هي « أوائل الأنواع »^(٣) .

(1) Ibid p. 8.

(2) Ibid ; p. 68.

(3) Ibid ; p. 67.

واستنادا إلى هذا الفهم ، فإن العلاقات المنطقية التي تربط سائر الأشياء التي تندرج تحت جنس معين بالذات ، يمكن النظر إليها على أنها علاقات قرايية أو عائلية domestique وفي هذا المعنى يقول دوركيم وموس :

- « إن الأشياء التي من نفس النوع تعتبر في الحقيقة مثل ،
- « الأقارب بين أفراد الجماعة الواحدة ، ومن ثم فإن الأفراد ،
- « والأشياء أقارب ، (فهم من نفس اللحم) ، ومن نفس ،
- « العائلة فالعلاقات المنطقية هي إذن ، على نحو علاقات ،
- « عائلية ، (١) .

وتبضح لنا من سياق هذا القول - أن العلاقات المنطقية relations logiques تستمد أصولها من العلاقات القرايية relations domestique التي تربط بين الجماعات القرايية التي هي من نفس الدم واللحم « La même chair . وإذا كان نظام القراي التوتري ، هو الذي يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية ، ويرسم لنا حدود التصنيف السوسيولوجي ، فإن ذلك يعني أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليس الاطابق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها في الوجود .

فالنظم المنطقي كان في بادئ الأمر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا الوحدة المنطقية ، وأن نظام الكون le monde على العموم - في رأى دوركيم - هو صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي (٢) .

(1) Ibid p. 63.

(2) Blondel, ch., Introduction à la psychologie collective, collection Armand Colin. Paris. 1952. p. 57.

وخلصة القول - فقد ألقى علم الاجتماع الدوركي على ضوء جسد بدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته، وأبرزت وجهه النظر الاجتماعية بعض الجوانب والأبعاد التي بفضلها تتحدد سوسيولوجية التصنيف المنطقي، دون ردها إلى قواعد المنطق الكلاسيكي التي رفضها دوركيم وأتباعه، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم في هذا الميدان، وأخل لعلم الاجتماع السبيل كي يقدم حلولاً سوسيولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية، وفي هذا المعنى - يقول دوركيم وموس - في ختام مقالهما عن «الاشكال البدائية للتصنيف» :

« إن كل تلك المسائل التي طالما عالجها الميتافيزيقيون ،
« وعلما النفس منذ عهد بعيد ، سوف تتحرر من الأقوال ،
« المرهدة والأغلال التي عرفتها ، يوم تطرح في شكل ،
« سوسيولوجي . فها على الأقل سبيل جديدة تستحق أن
« تطرق (١) . »

وفي تلك الكلمات القليلة أعلن دوركيم وموس ، قيام وجهة النظر السوسيولوجية الجديدة لتحرير مشكلات المنطق من حبال البحث السيكولوجي وأغلال الفكر الميتافيزيقي ، ولعلها وجهة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير .

وبعبارة أخرى ، أراد دوركيم أن يحمل علم الاجتماع على المحاولات الميتافيزيقية ، والدراسات السيكولوجية ، التي طالما حارها المفكرون . في حل

(1) Durkheim Et Mauss., De quelques Formes Primitives de classification L'année Sociologique. Vol : VI p. ١2.

مشاكل المنطق. حين حاول دوركايم في براعة فائقة ، أن يكتشف المنابع الاجتماعية للتصورات والأحكام ، في ضوء النظرية التوتمية ، وعلى هذا الأساس التوتمي طالع دوركايم مناقشات المسوية والتناقض ، والتصنيف إلى أجناس وأنواع ، و « دور » موضوعات القضايا .

وكل هذه المسائل هي من أهم مسائل المنطق الصوري ، التي ترى دوركايم يرتد بها جميعا إلى منابع دينية وتوتمية . فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية الصرفة ، من وجهة نظر علم الاجتماع الديني .

ملخص :

وإذا إنتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في « الدين » ، لوجدنا كيف يثمر علم الاجتماع الدوركي في تفسيره لفكرة الآلهية ، ولشاهدنا كيف يضطرب علم الاجتماع الدوركي في فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة إجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمقاييم في « القلب » و « الضمير » ، ويمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق « إخلاص النية » في الانجاء ، بالتعبد والمناجاة ، ، بعيدا عن كل طقوس أو شعائر .

وليست الصلاة مجموع أفعال الجوارح ، لشاهدنا في حركات ومسككات ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيش بالشعور الديني الفياض ، وهي موقف صوفي خالص ، يفيض جلالا وحبا ، وتقرره الحشوية والرهبة ، وكلها معار تتبوع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الديني » على حد تعبير درينيه لوسن ، هو القوة الروحية

الباطنة التي تسمى بالإنسان ترفعه من عالم المادة إلى عالم الروح^(١)، به انفع
التجرد الخالص والحب العميم L'amour généreux.

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه القلب الإنساني ، وينكشف فيه « تجربة
روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة بالنظر إلى الله تعالى
ك موضوع عبادة ومحبة objet d'amour ناتجة سبحانه دون غفلة أو حجاب ،
فمنه يقترب ، وإليه ينتج ، وبه تستعين .

فأدين حقيقة ليس ظاهرة إجتماعية ، إنما هو موقف صوفي خالص بين يدي
الله ، دون حياة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة ، والدين منطلق مشاعر
ثميش في الوجدان ، وجماع معان ، تقع في القلب ، وهو تجربة يعاينها الصوفي
حين يقع في الحال ، والحال بلغة « التقهيري هو معنى يرد على القلب من غير تعمد
ولا إجتناب ولا إكتساب »^(٢) . بمعنى أننا لا نستعده من الآخرين .

لأن الشعور الديني إنما هو « شعور ذاتي خالص » ، يتخطى الواقع
الاجتماعي كي يحظى الإنسان بالحضور الإلهي . والله لا يتعمل إلا بالإنسان الفرد .
ولا ينكشف إلا في « حالة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ،
حيث يشعر الإنسان الفرد « بالحضور الإلهي » .

فالشعور الديني إذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم
دوركايم . فأدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصاله ودوامه ، بتجانيبه
الإنسان ومخاطبته بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز ، وهي لغة

(١) Le Senné, René, Traité de Morale Générale, Press.
Universitaires de France. Paris 1949. p. 812.

(٢) الرسالة الشعرية - لأن القاصم القدسي - القاهرة ١٩٤٨ ص ٣٧ .

المضمار ، التي تحتاج إلى « الصمت البليغ » ، الذي قد يفوق فصاحة الكلام الذي هو « لغة المجتمع » .

وفي عبارة مشهورة يقول كيركجورف : « يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلة تعلمنا الصمت » ، والشعور الديني ، شعور فطري ، قديم قدم الإنسان وهو حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبهة الإنسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره ، ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لها من عام أو فن أو فلسفة ، ولكنها لا تعرف أبداً مجتمعاً بلا دين^(١) .

ولقد كانت آفة دوركايم ، أنه لم يجد بين ما هو ديني ، وما هو اجتماعي ، ولم يضع خطاً فاصلاً بين المنصر الفردي في الدين والمنصر الجماعي ، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهري ، قبل أن يكون شعوراً جماعياً .

ومن المؤلف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » ، إن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوانب الذاتية الفريدة في الدين ، لأنهم يميلون أصلاً إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عند دوركايم ظاهرة اجتماعية ، نظراً لجبريتها وهوميتها وأنه ليس هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع باستيد ، أن دوركايم ، قد خلط خلطاً تاماً بين ما هو ديني ، وما هو « اجتماعي »^(٢) .

(١) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris 1955 p. 105.

(٢) Bastide, Roger., Eléments de Sociologie Religieuse, Collect. A. Colin. Paris. 1947. p. 5.

فلقد بدأ الناصر الدين نقيا خالصا ، على ما يقول «أندرو لانج» Andrew Lang ، ثم جاء الناصر الإجتماعى الأسطورى ، كى ينفقه من الخارج بشعائر وطقوس ، فذهب الفطاء الإجتماعى وطقى على الجواب النقية ، وقضت القشرة الخارجية للدين ، وقشرة الشعائر والطقوس ، ، على تلك العاطفة الدينية الأولية (١) .

ولذلك نأرومارتن لومر ، على تلك الفترة التى حجبته انقفاء الدين ، وإعترض على طفوس الكاثوليك وشعائهم (٢) ، وأقام المذهب البروتستانى الذى يقل كثيرا من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من وطأة أو طغيان الفطاء الإجتماعى على الدين .

على إعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحده ويحجبه ، ولذلك فإن الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا ديانة إستائية ، على حد تعبير «برجسون» ، وهى ديانة دائرية مغلقة ، ، لأنها تربط بالجواب الشكالية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

وهل العكس تماما فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، فإنها تصدر من تلك الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الإنسان ، فالإنسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا شخصية صوفية خافية (٣) .

حيث أن الدين يتصل بنابسه فى القلب ، لأنه نوعة فطرية خالصة ، وقد تدوم بالمعانة فى حركه ، وقد تشرع بالمجاهدة فى دخلة روحية ، ، ولقد أكد «ديس

(1) Ibid. : p. 170

(2) Durkheim, Emile., L'Education Morale, Paris 1925. p. 8.

(3) Bergson, Henri. Les Deux Sources de La Morale et de la Religion, Press Univers. Paris. 1953. p. 102

Dussand ، هل قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الإنسان إلى حالة ، الإنحداب L'extase (١) والله يتجلى للفرد لا للجموع .

فنحن نسأل دور كايم بدورنا — لماذا لا يقرر أن الماطفة الدينية ، هى فردية خالصة ، وهى فى نفس الوقت حفظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم — عن صورة أولية لشكل بدأت الدين ، هو الدين التوتيمى — إلا أننا نجد أن د الاب شميث Schmidt ، قد عقد فصلا كاملا عن التوتيمية ، فى مكتبته المشهور الذى نشره عن « اصل الدين ونشأته ،

• The Origin and growth of Religion. Facts and Theories »

وذهب شميث إلى أن « التوتيمية ، ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا إليها كظاهرة دينية . ولقد ظهرت التوتيمية لأول مرة كمتند دينى فى كتابات J.F.M'Lennan الذى إصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين فى مقالاته المشهورة :

« On the Worship of Animals and Plants » (٢)

ثم ذاع كامة التوتيمية فى دراسات Lubbock وتايلور Tylor و « سبنسر Spenser » ، ولكن هؤلاء جميعا ، لم يتمكنوا — فى رأى « شميث ، من التوصل إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتيمية المعقدة . تلك الظاهرة التى نأتى حتى اليوم محسوبة واضحة فى فهمها ، وسبرغورها ، وبخاصة فى مسألة علاقة الظاهرة التوتيمية بالدين .

(1) Bastide, Roger, Eléments de Sociologie Religieuse, collect. A. Colin. Paris 1949. p. 169.

(2) Schmidt. W., The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories, Trans. By H. J. Rose, London, 1931 p. 103.

ولقد كتب « فريزر » Frazer سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن « التوتمية » ، ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » في تلك الكتابات كلمة هائلة من المعلومات والتفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وحاول أن يستخلص من كل تلك المادة الغريبة ، التي جمعها عن الظاهرة التوتمية ، ما يمكنه من معرفة « أصل التوتمية » ولقد افترض « فريزر » لتفسير أصل هذه الظاهرة ، فرضا ثلاثة ، الفرض « فريزر » طوال حياته العلمية ، التي مر بها كلما ازداد جمعا للمادة التوتمية . بقصد تفسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية .

ولقد أكد « فريزر » في دراساته الأولى المبكرة ، أن التوتمية ظاهرة نصف دينية Half-religious كما أنها نصف اجتماعية ، فمكف « فريزر » على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة بين التوتمية وأصولها « السحر » ، وفي أواخر حياته العلمية ، اعتبر السحر « مرحلة أولية » سابقة على الدين (١) .

ويرى « شميث » أن فريزر ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر ، حين أكد أن التوتمية الحالية ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتيم موضوع عبادة أو صلاة (٢) ، وهنا يتفق « شميث » مع « فريزر » بأن التوتمية ظاهرة « لادينية » ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السحر على الدين (٣) .

(1) Ibid : p. 104

(2) Ibid : p. 105

(3) Ibid : p. 117

وفي هذا العدد يتفق باستيد ، مع دشميت ، فانتقد دوركايم ، حين أقام من «التوئم» ، لها ، وجعل من التوئمة ديانة تؤله المجتمع .

إلا أن «التوئم» ، كما يقول باستيد ، ليس إلا موحدا للاحترام العائلي الذي يعبه احترام الابن لآبيه^(١) ولذلك يهدم الركن الديني في التوئمة ، وتصبح الظاهرة التوئمة لا تتعلق بالنظام الديني ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلي أو العشائري .

فقد اتصلت التوئمة إتصالا قويا بنظم العشيرة والاتحاد والقبيلة ، وهي نظم اجتماعية خالصة لاصلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف الحصر الديني من التوئمة ، لأن الدواهد تؤكد دلائية ، التوئمة ، والعدم الصلة بين التوئمة والدين ، حيث أن الظاهرة التوئمة تتعلق بالبناء العائلي والنظام القبلي دون أن تؤكد الرابطة بينها وبين النظام الديني^(٢) .

وعلى هذا الأساس — أمار دشميت ، الشكوك حول الاصل الديني الظاهرة التوئمة ، وإعترض على دوركايم ، حين إقتصصر على دراسة صورة واحدة من صور التوئمة ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لسائر الأشكال التوئمة في العالم الاجتماعي ، على الرغم من أن المنهج المغاير هو سحر الزاوية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلماذا ينحصر دوركايم ، في التوئمة الامتريالية وحدها ١٩٤ .

وإذا كان دوركايم ، قد اعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هي أقدم الاجناس

(1) Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collect A. Colin, Paris. 1949. p. 186.

(2) Schmidt, W. *The Origin, and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose, London. 1981. p. 145.

البشرية ، إلا أن تاريخ الاجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للاجناس البشرية ، وقد سبق قبائل استراليا الوسطى ، و الأارتا Arunta^(١) بالذات ، وهي التي أقام دوركايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة إنسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلية الأسترالية ، حيث أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية ، هي أقدم قبائل استراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة الأارتا Arunta^(٢) هي أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ، في هذه القبائل الأسترالية الجنوبية الشرقية ، فقد أثبت أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة في عصر متأخر وتحقق صورة العقيدة لدى هذه القبائل الأولية ، في صورة الكائن أو الإله الأسمى^(٣) Supreme Being وهي عندهم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن الصورة التوتمية ومن هنا تقدم وجهة النظر الدوركايمية في الصور الأولية الحياة الدينية .

(1) Ibid : p. 116

(2) Ibid p. 117.

الفصل السادس

سُيُولُومِيَّةُ الظَّوَاهِرِ الْخَلْقِيَّةِ

(أ) تَمْيِيدُ

(ب) أَخْلَاقُ الرَّاجِبِ بَيْنَ كَالِطٍ وَدَوْرٍ كَائِمٍ .

(ج) الدَّرَاسَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِلظَّوَاهِرِ الْخَلْقِيَّةِ

(د) تَبْدَأُ اسْتِقْلَالَ الْإِرَادَةِ

(هـ) الْقِيَمُ وَأَحْكَامُ الْقِيَمَةِ

تمهيد :

حين افصح د جورفيتش Gurvitch ، كتابه عن الاخلاق النظرية وعلم
المعادن الخلقية Morale Théorique Et Science des Moeurs يقول : إنه
ليس هناك مشكلة ثارت حولها المناقشات ، واكتبتها الصعوبات والمتناقضات ،
كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة التي أثارها صراعهم بين ، وجهات
النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية في الاخلاق .

حيث حاربت المسألة الاخلاقية وترددت بين ، الانخلاق النظرية ، وهي
اخلاق الفلسفة ، التي أطلق عليها ليفي بريل اسم د ماوراء الاخلاق
Métamoralه ، وبين عالم الاجتماع الاخلاقي أو ما أسماه ليفي بريل أيضا . بعلم
المعادن الخلقية La Science des Moeurs (١) .

واقف قسم ، رينيه لوسين René Le Senne ، في كتابه د رسالة في الاخلاق
العامية Traité de Morale générale ، قسم مدارس الاخلاق التي اصطلح
في الفلسفة ، إلى ما أسماه د بأخلاقيات اللذة Morales Du plaisir (٢) ، عند
د أرسيتيب ، و د أبيقور ، وأخلاقيات المنفعة Morales de L'intérêt (٣) عند

(١) Gurvitch, G., Morale Théorique Et Science des Moeurs,
Press. Univers., 1948.

(٢) Le Senne, René., Traité de Morale Générale, Logos,
Press Univers., Paris. 1949 p. 378.

(٣) Ibid : p. 391.

و ناثام ، و دميل ، ثم الأخلاق النفعية التطورية L'utilitarisme évolutionniste (١) عند هـ رورت سبنسر .

ثم أشار د لوسن ، بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الأخلاق النفعية L'altruisme (٢) عند كومت ؛ والأخلاق الوضعية السوسيولوجية La positivisme Sociologique عند د إميل دوركايم ، و د لو سيان ليفي بربل ، (٣) .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية في الفلسفة اليونانية كسألة سلوكية خالصة ، وإستنادا إلى مبادئ عملية ، ولذلك جعلت الأخلاق السقراطية من الفضيلة علما ، ومن الرذيلة جهلا . الأمر الذي دفع د إميل بوترو Boutroux ، أن يرفع من سقراط إلى مرتبة المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق (٤) . ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان ، في وسائل غائية ، لتحقيق السعادة أو الغاية المثلّي للإنسان (٥) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق الفذة عند د أرسيتيب Aristippe ، وتجلت ونضجت عند د أبينقور Epicure ولقد اتجهت الأخلاق في الفلسفة الحديثة إنجاسها

(1) Ibid ; p. 402.

(2) Ibid ; p. 430. — 431

(3) Ibid ; p. 500.

(4) Boutroux, Emile. : Etudes D'histoire de la Philosophie, F. Alcan. Paris. 1925. p. 11.

(5) Sèailles, Gabriel & Paul Janet, Histoire de la Philosophie, Quatrième Edition, Paris. 1936. p. 406

نفعياً عند هوبز Hobbes ، ود هلتيتوس Helvétius ، وتكلم النفعيون عما أسماه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية بمبادئ المنفعة ، فاستندت أخلاق دافيد هيوم ، إلى فلسفة الأذة واللام ، وعاطفة الاستحسان والاستهجان فالخير هو ما يجلب الأذة ، والشر هو ما يجلب اللام ، لأننا اتجه بمواطفتنا نحو اللام ، ونبتعد عن اللوم ^(١) .

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند هيوم ، عما يسميه بالحاسة الخلقية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز الإنسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التمساة ، ومن ثم كانت تلك الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم حاسة الإنسانية Sentiment of Humanity ^(٢) .

وتختلف أخلاق كاط كلية عن الأخلاق الحسية التجريبية عند هيوم ، فلم تذكر تجريبية هيوم شيئاً عن مفهوم د الواجب Le Devoir ، أو د اللوام الخلقى ، أو الإرادة الخيرة La bonne volonté على ما فصل كاط حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جديدة بالنظر ، وحين اعتبر د الواجب والالوام ، والصواب للخطأ ، من الأفكار الأخلاقية الرئيسية حيث أن الإنسان الأخلاقي عند كاط هو ذلك الإنسان الذي يمتاز بالإرادة الخيرة أو بالنية الطيبة ، التي تدفعه نحو فعل الخير طبعاً والواجب ووفقاً لقانون الأخلاقي ^(٣) .

ولا يصدر الفعل الأخلاقي عند كاط إلا عن إرادة خيرة ، كما أن من

(1) Broad. G.D., Five Types of Ethical Theory, Kegan Paul, London 1944 pp. 44—85.

(2) Ibid : p. 91.

(3) Ibid : p. 166.

طبيعة الإرادة الخيرة أنها تنزع دائماً نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه إنما يستند إما إلى إرادة الخير أو إلى إرادة الشر، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلاً على طبيعة الدافع الأخلاقى أو الدينية . فهناك أعمال إرادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى مبدأ principle (١) . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى إنسان نظراً لبؤسه أو فطاعة حاله ، فإن هذا الفعل الإرادى الخلقى ، يستند أصلاً إلى دافع الشهوة . ولكن إذا أردت العمل طبقاً للإرادة الخيرة ، التى هى : إرادة العمل بمقتضى الواجب ، فأنى أقسم بواجب الاحسان لالتى . إلا أنه لواجب ؛ ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا الفعل الإرادى الخلقى ، تبعاً لقانون مطلق ، واستناداً لمبدأ أخلاقى عام .

والواجب عند كانط - قانون - وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو : القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العمل النخالص الرياضية Postulates mathématiques غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العمل النخالص - الذى يحتم الواجب بقرانه ؛ ذلك هى إرادتى ، وذلك هو أمرى Sic volo, Sic Jubeo (٢) ؛ إن واجبى هو ألا أسرق ، يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ، ولأن العقل العمل هو الذى أمرنى بطاعته (٣) وهذا هو الواجب كقانون .

(1) Ibid : p. 117.

(2) Cresson André , Le Problème Moral Et Les Philosophes ; Colin. Paris. 1947. p. 183.

(3) Ibid : p. 134.

وإذا كانت خاصية القانون هي الكلية والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه ومن هنا كان الواجب قانوناً مطلقاً ، أما في كل زمان ومكان . فلنعمل وفقاً للإرادة الحرة ، ولننظر إلى الإنسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولنجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين القانون ^(١) وهكذا وصل كانه إلى فكرة إرادة خلفية ، هي ، إرادة الواجب ، وهي إرادة مشرعة تصدر القانون الكلي المطلق ، وتلك هي ميتافيزيقا كانه في الأخلاق ، وفلسفته في الواجب .

* * *

ولقد إعترض الإجتاعيون على تلك الأخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانه الواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والكلية التي يتسم بها القانون الأخلاقي . وذهب علماء الاجتاع إلى أن الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليسب مطلقة ثابتة ، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

واستناداً إلى تلك الأحسن الوضعية والفلسفية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق .

تلك الأصول والفراغ التي أرساها د أو جوست كونت ، واكتلتها جهود د دور كايم ، وكتابات د ليفي بريل ، و د البهرياييه ، حيث انشغل كل منهم بمسألة أو بعدد من المسائل المتعلقة بالمسكلة الأخلاقية ، فانشغل د دور كايم ، بمسألة الواجب والإرادة ، وانتفت د ليفي بريل ، إلى فكرة النسبية في الأخلاق .

والضمير الخلقى ، وأكل « البريانية » جهود المدرسة الاجتماعية ، بتحديد
قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وضعية .

اخلاقى الواجب بين « كانط » و « دوركايم » :

ذهب « دوركايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية
وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلاً عن سلطة خاصة بمقتضاها يسلط
سلوكه أخلاقياً . ولذلك يؤكد « دوركايم » على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ
بتعريف « كانط » لفكرة الإلزام الخلقى . حيث أن الإلزام عند « دوركايم » هو
الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (١) .

ولكن « دوركايم » من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » أن فكرة الواجب
المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلقى فمن المستحيل
أن نقوم بفعل ما — بمجرد الواجب أو الأمر التعلقى — دون أن نأخذ فى
اعتبارنا محتوى الواجب ومضمونه ، وأن نمعن الفكر فى هذا المضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دوركايم » من
مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » هى أخلاقية مجردة ،
والواجب الكانطى هو « واجب صورى خالص » (٢) .

ولذلك رفض « دوركايم » واجبات وقواعد العقل العملى الخالص ، وقبل
الواجب الخلقى حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن

(1) Durkheim, Emile. Sociology and Philosophy. Trans.
By. D.F. Pocock, London. 1958. p. 35

(2) Ibid : p 34.

الأخلاقي الأعظم، الذي عنه تصدر الحياة الأخلاقية (١). ومن ثم يكون الواجب الخلقى شروطاً إجتماعية، التي تفرض على الإنسان الاجتماعى إلزاماً وفهراً، ومن هنا تلعب الأخلاقية الإجتماعية، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية المنظمة؛ وهو مصدر الخير الاسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه.

وفي محاضرة ألقاها دوركايم، عن «تحديد الوقائع الخلقية»، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي انعقدت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دوركايم: إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين، ينبغي أن نميز بينهما: «مظهر موضوعي objective» و«مظهر ذاتي subjective».

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة، قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية، وتسود في حقبة معينة من التاريخ، بمعنى أن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات.

ولكننا إذا تركنا هذه الخاصة الخلقية العامة جانباً، فإن هنالك عدداً من الأخلاق الخاصة مالا حصر له فكل فرد، وكل ضمير خلقى إنما يسير عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماماً للأخلاق السائدة في زمانه، حتى ليتمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو «دلائلياً»، إذا نظرنا إليه من نواحي خاصة.

ويقول دوركايم — إننا إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية، فلا بد من هذين المظهرين؛ إلا المظهر الأول، لأنه يسير عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد مصدراً عاماً نستطيع بفضلها أن نحكم على الأفعال الفردية.

(١) Ibid ; p. 87.

(٢) Ibid ; p. 40.

الدراسة العلمية للظواهر الخلقية :

وذهب دوركايم إلى أن الظاهرة الخلقية، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي،
يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات التي يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه
بمقتضاها. (٢) فالأخلاق إذن ليست إلا مجموعة من القواعد الخلقية، علينا أن
نلتزم بها، وأن لانخرج عليها. وهنا يتفق دوركايم، مع كانط، في فكرة
الإلزام، بالنسبة لقاعدة الخلقية.

ولكن الإلزام عند دوركايم إنما يصدر عن المجتمع، لا عن العقل كما يقول
كانط. كما أنكر دوركايم، أيضا، تلك الجراءات التي تصدر عن الفرد،
أو التي تنشأ عن مبدأ المذاة والألم، الذي يقول به دهربرت سبنسر، وغيره
من سائري الأخلاقيين من تطورين ونفعيين، حيث أن دوركايم، قد ميز
الالزام الخلقى باستيماد عنصر الفائدة، أو المنفعة.

وفي رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخسأروا فهم المشكلة الخلقية فإن أخلاق
د سبنسر، مثلا، فيما يقول دوركايم — تجهل جهلا تاما طبيعة الإلزام الخلقى،
حين تنظر إلى العقاب Punishment، على أنه ليس إلا نتيجة آلية لفعل ما،
في هذا يبدو واضحا في كتاب د سبنسر، عن التربية Education، في دراسته
لموضوع العقوبة المدرسية.

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التهربيين والنفعيين،
ولذلك يتابع دوركايم فكرة الإلزام عند كانط، ويتفق معه في تعليقه للعقل
الخلقى. ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دوركايم، إلا أنها
ليست كاملة، لأنها لا تتعللنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية، وهو الجانب
الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام (٣).

(2) Ibid : p. 42

(3) Ibid : p. 44

ولذلك يختلف دوركايم — مع كائط من جهة أخرى وهي أننا من الناحية
السيكولوجية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، إذ لابد أن يكون لهذا
الأمر صداه في نفوسنا ونحن لا نسمى وراء غاية لا شهر في نفوسنا وغبوة
ولا تؤثر في شعورنا إو على ذلك — ينبغي كما يقول دوركايم — إلى جانب
صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية « مرغوبا فيها *desired* » (١) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثابتة ، والحقيقة الأخلاقية عند دوركايم ، هي صفة القابلية
للرغبة *desirability* ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا .

وهذه الصفة فيما يقول دوركايم — هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ،
كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فمنه نستشعر اللذة ونظير علينا معالم الرضا في
أداء كل عمل خلقى فأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر اللذة والرضا إنما
يرجع إلى الخضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، ويشعر بامرور
من نوع خاص ، حين تؤدي واجبتنا ، لا لشيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن — أو الأمر الحتمي عند كائط ، ليس إلا مظهرا مجردا ،
أو جانبيا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية والواقع كما يقول دوركايم إن
الحقيقة الخلقية إنما تتألف من عنصرى الرغبة والإلزام ، معا . فليس هناك عمل
تقوم به من طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا
وفي ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالإلزام الذى يصدر عن المجتمع ،
كما نمتاز أيضا بأنها تهذب الفرد لأنها تهوئ له المثال الأعلى الذى يتوق إلى
تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخالصة - يقول دوركايم إن الإلزام كصفة أولى لقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفعي في الأخلاق ، أما الصفة الثانية لقاعدة الخلقية ، وهي التي تتعلق بفكرة الخير ، أو السعادة ، فتظهر لنا عدم كفاية الأخذ بالنفسير الكانطي للإلزام الخلقى .

ولندعناج دوركايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول إن الفعل الخلقى يتميز بأنه في ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هي إما فردية ، تعود على الفرد ، وإما جمعية ، تعود إلى المجموع . ولعل دوركايم قد تأثر في ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى إنشغاله بدروس أستاذه فوكت Wundt (١) .

إلا أن دوركايم يرى أن الفعل الخلقى في ذاته يحصل لتحقيق غاية جمعية إذ أننا إذا ما اعتبرناه هادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية ، هي غاية كل فعل خلقي وهي جمعية بحته وليست فردية ، لأن الإنسان الفرد ليس غاية في ذاته ، ومن ثم لا يحدد السلوك الفردي الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن - قيمة خلقية محددة ، يوجه إليها العامل الخلقى ، لتحقيق غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فإن تلك القيمة الخلقية ، لا بد من وجودها في عالم آخر ، يتجاوز عن عالم الأفراد ، وتصدر عنه تلك القيم ، وذلك هو العالم الاجتماعي ؛ حيث أن المجتمع هو السكان الجعي الأمثل ؛ وهو الأمثل الأخلاق الأعلى ؛ وهو غاية الغايات ؛ ود مثال الغايات .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « نوع خاص » *Sp. generis* ،
وغاية المجتمع كخصيه جمعية مثالية ، تتعدى تلك الغايات الفردية الجزئية ،
ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية السككية المثل .
وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك ، نسقا من الالتزامات
والواجبات فارتب المجتمع هو الكائن الأخلاقي الأمثل الذي يتأخر كفيها عن
سائر أفرادها .

وإذا كان كائن ، قد وضع « فكرة الله » كمسلة خلقية ، واقترحها كقرص ،
بدونه لا تتحقق معنوية الأفعال الأخلاقية ، فإن دور كاييم يفترض المجتمع ،
ويسلم به كمسلة بدونها ، لا تتحقق فكرة الواجب ، ولولاها لانقرض الحياة
الأخلاقية برمتها (١) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها النزاهة والأخلاص ،
ولا تصبح تلك النزاهة معنوية ، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من
مستوى القيم الفردية ، تلك هي القيمة الخلقية المثل التي تتجه نحو كائن متعال هو
الكائن الجمعي .

وهنا نجد أن دور كاييم — لا يمتع تمييزا فاصلا بين فسكرة الألوهية
« Divinity » وبين « فكرة المجتمع » ؛ حيث أن الألوهية في ذهن دور كاييم ليست
إلا المجتمع مشخصا ، وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي (٢) .

فالمجتمع الدور كاييم هو غاية كل فعل أخلاقي ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة
أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو سلطة أخلاقية مثل ، يعبر عن قوة
مادية ، وإنما هو مظهر خلقى لقوة ، أي أن المجتمع « قوة خلقية » وهو أيضا

(١) Ibid : P. 51

(٢) Ibid. P. 53

وقوة روحية مثالية، تمتدى الفرد ماديا وفيزيقيا وخلقيا . لانه مصدر القيم ، ومبسط القواعد الخلقية ، التى يخلقها ويبتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (١) .

ولذلك فإن المجتمع هو الساطة الأخلاقية العليا التى تفرض علينا سائر القواعد والملازمات imperatives . ولذلك يقول دور كايم : لم أجد فى كل إجماع ودراى ، قاعدة خلقية واحدة ، ليست بتأثير العوامل الاجتماعية خالصة (٢) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التى نراها فى دينا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Functions فى التنظيم الاجتماعى المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك - فى أن المثل الأخلاقى الأعلى ، له وظيفته فى المجتمع ، لانه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذى يحقق هذا المثل الأخلاقى على صورته ، فالمثال الرومانى أو الأثينى ، مرتبط بلاشك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة فى تلك الحضارتين . على اعتبار أنه النمط المثالى الذى يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ؛ لانه حجر الزاوية فى النسق الخلقى يرمته كما أنه يبنى عليه وحدته وتماسكه (٣) .

وبخاتما - فإن الإلزام الخلقى - فى رأى دور كايم ، لا يصدر إلا عن المجتمع ، وأن الحقيقة لا تنشأ إلا من الواقع الجمعى ، فالمجتمع - وليس العقل - هو الأمر الحتمى ؛ وهو حين يأمرنا يكون ، خارجا عنا exterior أى أنه ينشأ من الخارج ، ويسمى على الكائن الفردى ، كما أن المسافة الخلقية،

(1) Ibid : p. 54.

(2) Ibid : P. 56 .

(3) Ibid : p. 57

التي نشاهد ما بين الفاعل الأخلاقي ، وبين الإلزام والواجب ، تعمل من الساحة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتباين تماماً عن إرادتنا الجبرية .

ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الإرادة ، ويناقش أخلاقية الإرادة عند كانط .

مبدأ استقلال الإرادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، على اعتبار أن القاعدة الخلقية ، إنما تأتي من الخارج ، وتبطل ألياً من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضاً — أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، وينتزعها من الإنسان الفرد ، ويضعها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع وفي الواقع — لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين في قوة تلك الصلة الوثيقة التي تربط الإرادة بقانون الواجب ، والتزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالاً تاماً ونهائياً ، حين تخضع لسلطان القانون لم تشعه هي ، وإنما يشرعه العقل . وتلك هي المشكلة التي أثارها دور كايم بهذه الإرادة واستقلالها (١) .

فذهب كانط — إلى أن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الأخلاقية ، حل اعتبار أن الإرادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فإن ذلك يتعارض مع أخلاقية الإرادة نفسها .

ومنشأ استقلال الإرادة عند كانط ، هو أنها إذا لم تكن خاضعة لتأثير الأوامر ، لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائياً نحو الواجب ، وتستجيب لهافع

- (1) Durkheim, Emile., L'Education Morale, Paris. 1925. ppi 124.-125

طبيعتها وحدها ، فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الحق بالنسبة إليه
كل طابع إلزامي ، وكل صفة أمرة ، ولا يصبح استقلال الإرادة لديه تاما وكاملا .
ولكن كيف بنشأ لزام ؟؟ . يجب كائنا ما كنا « عقولا خالصة » ،
حيث أن لدينا عواطفنا التي تنمرد على أوامر العقل ، وتحدى سلطان الواجب
فبينما يتجه العقل نحو « العام » ، واللامشخص ، فإن « عواطفنا » تتجه نحو « الذاتي »
أو الذاتي ، وتتعلق بالفردى والا أخلاق

ومعنى ذلك - أن قانون العقل أو الواجب عند كائنا ، هو بالضرورة بمثابة
حائل أو حاجز يمنع من حدة نيار الأهواء . ولذلك فالتساوى بين « ملام »
وبأنه « قاهر » ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا الشعور بالضغط
والجبرية ، يتولد الشعور بالالزام .

وهنا يعترض دور كاييم - حيث أن كائنا لم يوفق ، في حل التعارض بين
الالزام واستقلال الإرادة ، فلم يفعل كائنا إلا أن يعترف بوجود ثنائية في
طبيعتنا ، بحيث يكون الاستقلال من شأن « الإرادة العاقلة La Volonté
Raisonnée » ، ويجب أن يكون الخاضع من شأن العواطف والأهواء .

ولذلك يرى دور كاييم - أن الالزام الكائني ، سوف تكون له صفة -
المرضية accidental في القانون الأخلاقي . فليس ذلك القانون « آمرا
imperative » بالضرورة ، وهو لا يكسب صفة الالزام والسلطة والجبر ، إلا
عندما يحدث الصراع بينه وبين العواطف والأهواء ، بحيث يغلب عليها ويقاومها
فيفرض عليها سلطانه (١) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كاييم ، أن هذا الفرض الكائني لا يقسم

(1) Ibid. p. 123.

على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقي يصف بسلطان
وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون العقلى لا يتحكم
في أحوالنا بحسب ، بل إنه يتحكم أيضا في طبيعتنا العقلية *Nature Rationnelle* (١).

وبذلك يتساءل دور كايم — عن ذلك الأساس الذى يستند إليه كائنا فى
هذا الفرض المزم الذى تلزم به الإرادة ؟ إذ أن الالتزام فى ذاته — هذا
دور كايم — عنصر أساسي فى كل قاعدة أخلاقية ، كما يلزم به العقل ، ويقيد
العاطفة ، ويقبل من حدة الأهواء .

ويقول دور كايم — إن كائنا قد اضطرب من أجل تصور الاستقلال التام للإرادة ،
أن يسلّم بأن الإرادة من حيث هى إرادة عاقلة بحسب *Purement Rationnelle* ،
لا تستند إلى قوانين الطبيعة *Lois de la nature* ، ولذلك جعل كائنا من
الإرادة الأخلاقية ملكة منعزلة عن العالم ، وقوة منزهة عن الوجود ، بحيث
لا تخضع تلك الإرادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ وإنما تتطوى تلك الإرادة
العقلية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٢) .

ومن هنا يمتنع دور كايم على ذلك الاتجاه الكائنى فى الأخلاق ؛ لأنه
اتجاه صوري منزه ، كما يتعارض مع الواقع ، ولا يمتشى مع مقتضيات
التاريخ ، الأمر الذى يؤدى إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التى ترتبط بتلك
الإرادة الصورية المنزهة . فهذه الإرادة الكائنية لا يمكن أن تكون مستقلة ،
إلا بشرط انفصالها عن العالم !! ولكن كيف يتسنى لإرادة خارجية عن الواقع
أن تصدر فعلا خارقا ؟ ... وكيف يتسنى لعقل صوري . خارج عن الأشياء ،

(1) Ibid : p 126

(2) Ibid. P. 129

أن يشرح قانونا أو قاعدة للاخلاق (١٤).

إن هذا الجدل ، الذى يقول به كانط ، هو في رأى دوركايم حل تجريدى *abstrait* كما أنه جدل *dialectique* بمعنى حيث أن الحرية التى يكسبها إيانا ، هى حرية ممكنة . نطقيا . غير أنها لاحقة لها بالواقع ، لأنها لا ترتبط بالمجتمع والتاريخ . إن ما يتطلبه الضمير الاخلاقى ، هو الاستقلال الفعلى الحقيقى ، بعيدا عن ذلك الصراع العائم بين العقل والاهواء . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة إلى كائن مثالى ، المؤلف من عقل خالص ، فإن عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الاخلاقى .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية ، ليس استسلاما سلبيا ؛ بل موافقة صريحة مستتيرة . فحين يقبل الإنسان قاعدة اخلاقية فليس في ذلك خضوعا لشيء مغلوط ، لأنه على اثنين من أن تلك القاعدة هى : كما ينبغي أن تكون . ولذلك يتقبلها الإنسان في ارادة حرة (١٥) .

ولكن — يقول دوركايم — قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية ، إنما تفقد صفتها الآمرة ، بمجرد أن نتقبلها قبولا حرا ، لأننا نعرف المسكة من وجودها ونوافق عليها بحسن اختيارنا ؟؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذى وجهه دوركايم إلى كانط ، وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، في سبيل الاحتفاظ بمبدأ إستقلال الارادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية ، تستبعد فكرة التكليف الآمر ، مع أن الاوامر هو من أخص خصائص القاعدة الاخلاقية (١٦) .

(1) Ibid , P, 182

(2) Ibid : P. 184

ويجب دوركايم - بأن الشيء لا يتغير طبيعته بمجرد أننا قد عرفنا طبيعته ، فإن معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا تدفع مطلقاً أن الحياة قد قدست إحدى صفاتها المميزة وكذلك الحال في علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الآمرة الكامنة في القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدي مطلقاً ، إلى أن سلب من تلك القواعد صفتها الآمرة . فعلينا بأن في امتثالنا للقاعدة الخلقية نفعل ما ، يجعلنا نحترم ونتمسك بالقواعد ويؤدي بنا إلى أن نطيعها وفق إرادتنا ، ولا نعلم تلك القاعدة الأخلاقية على الإطلاق .

ولذلك يرى دوركايم - أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية هيما ، وهي أن نتقاد في جبل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهي أن نتقاد في حرية . وفي علم تام بسببها . وهذا تكون إرادتنا حرة ، وتصبح مصدراً وحيداً لأفعالنا الخلقية . وهذا الفهم ، يحل دوركايم مسألة التعارض القائم بين الآلام والإرادة ، ويقدم حلاً اجتماعياً لمكثرة استقلال الإرادة في الأخلاق .

مشكلة القيم والأحكام الطبيعية :

في محاضرة مشهورة - ألقاها دوركايم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والتي نشرت في عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر في ٣ يوليو سنة ١٩١١ عالج دوركايم مشكلة هامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فيها رئيسياً من مباحث الفكر الفلسفي ، وأعطى

به ، فلسفة القيم *Philosophie de Valeur* :

ولقد حاول دوركايم - أن يقدم حلاً اجتماعياً لمشكلة القيم ، تلك الفلسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب ، واصطارعت فيما بينها لتفسير طبيعة الطبيعة فلسفياً وأخلاقياً .

فلقد صدرت النزعة الطبيعية Naturalism ، مع فلسفات النفعيين والقرابطين
associationists وانماهات الوضعيين والمتصاليين من أصحاب نزعة التمسلم
Scientism ومجمل تلك النظرة الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى الموضوع subject
وتفسر الظاهرات الطبيعية بربطها بمبدأ العلية وطبقا للقانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضا النزعة المثالية idéalisme ، مع فلسفات سقراط
وكايط وفنشنه Fichte والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، وانفتحت
جميعها على رد القيمة إلى الذات subject ، لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن
القيمة وجوداً مثالياً ، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلاً أو مصدراً موضوعياً .
وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة ، وأحدى بها تلك النزعة المثالية الموضوعية
L'idéalisme objectif . وهي التي توفى بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ،
فترى الواقع معقولا ، والمعقول واقعا ، كالفلسفات د ليبنتز Leibniz ، و دلتلج
وهيجل Hegel ، (١) .

وما ينبغي من تلك النظريات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على
مصرح الفكر الفلاسفي ، بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول
فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة ، حيث تجد فلسفات يونانية كاملة
تدور رحاها حول قيم والحق ، والجهل ، والجمال .

ولقد حولت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فعالجها د لاند Lalande
من الناحية المنطقية ، وعالجها perroux من الناحية السياسية والإقتصادية ،
وعالجها perry من الناحية السيكلولوجية ، إلا أن دور كايم ما هنا - يعالجها من

(١) Rayer, Raymond, Philosophie de Valeur, Collect A.
Colin. Paris, 1962 p. 122

من وجهة النظر السوسيولوجية (١) .

ويميز دوركايم في محاضراته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع » Value Judgments and Judgments of Reality ، بين الحكم الواقعي ، والحكم التنقيمي .

يقول دوركايم - حين يشتمل محاضراته إتنا حين نقول : إن الأجسام ثغيلة ، أو إن حجم الغاز يتناسب تناسباً عكسياً مع ضغطه ، فإن تلك أحكام أو قضايا علمية ، تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دوركايم « أحكام الواقع » Judgments of Reality (٢) .

ولكنني حين أقول : إن من مفرم بالصيد ، أو : إنني أفضل الشاي على القهوة ، فإن هذه أحكام الذات ، أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات . إلا أننا حين نقول : إن لهذا الرجل قيمة خلقية عالية ، وإن لتلك الصورة قيمة جمالية عظيمة ، أو : إن هذه المهرجة عالية الفن ،

فهي كل تلك الأمثلة ، إنما تنسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الإنسان كفرد قد لا يكون على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة « القيمة الخلقية » ، والإيمان بوجودها .

وقد لا يصحكون الإنسان سريع التأثر بالفن ، وقد لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمالية » Aesthetic values .

(١) Ibid : p. 5.

(٢) Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Trans. D.F. Pocock, Cohen & West, London 1958 p. 80

واستنادا إلى ذلك انهم حاول دوركايم، أن يؤكد وجود القيم خارج الذات ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بمخالفات موضوعية، قائمة بذاتها *Sui-generis*. تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم ونظراً لوجود تلك الحقائق، أو القيم الخارجة عن ذاتنا، فإنا نستطيع أن نعبر عن وجودها، وأن نشهد إليها بأحكام، يسميها دوركايم، أحكام القيمة *Value Judgments* (١).

وذهب دوركايم - إلى أن النفعيين *Utilitarians* في الأخلاق، قد اقتصرُوا على ذلك الأمر الذي تخلفه القيم، في النفس، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسة. إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفسر عمومها بين الناس، وما تندب به القيم من كلفة وضرورة، فما يسعد به إنسان، قد يكون مصدر هباء لآخر، حيث تتعارض الرغبات، وتبين الإطباعات ومعنى ذلك، فإن مبدأ الفذة والألم، ليس حتمياً في ميدان الأخلاق، كما يتضمن في ذاته عناصر هدمه.

ولذلك وجد دوركايم - أنه لكي تتاح له فرصة الإفلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الأخلاق النفعية، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلفة والضرورة، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع، ورفض تحققها في الذات الفردية. لأنها في رأيه قائمة في الذات الجمعية *Collective subject*، فحسب (٢). وبذلك انتفى دوركايم - إلى فكرة الضمير الجمعي، واعتبره معديراً للقيم، وراعي ضرورتها وكتبتها، وأعرض عن ذلك القول النفعي باشتقاق القيم من الذات الفردية. حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها دقيمة جمعية.

(١) Ibid : p. 81.

(٢) Ibid : p. 83.

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم «مقياس أو مقياس القيم» Scale of Values فنتعلق بهذا المقياس الجمعي ، عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتفردة ، ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل على كل المتفردات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، إستنادا إلى أن فكرة «الضمير الجمعي» ، هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجردية بعضها بعضا .

فالاجتماع عند دوركايم — هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها وهو مقياس التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيرائنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواه الخسر ، مصدر القيم ، وراهب الحياة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (١) .

ولكن النظرية السوسولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتكلف بإزائها — في رأي دوركايم — بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ويعنى بها تلك القيم الاقتصادية ، والخلقية ، و الدينية ، والجمالية ، وهى جميعها من وجهة النظر السيكلوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والاصول وأن محاولة دوركايم الاجتماعية ، لردّها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها لتناقض وانفصال والإخفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ؟ وسدورها جميعا عن أصل واحد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها ؟

يجيب دوركايم — وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة يقول — إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورحمة فليس «الوزن» إلا خسر نظام سوله طقوس العبادة وشعائر الدين وقد يكون

موضوع الفداسة شيئاً ، أو حجراً ، أو قطعة من الخشب ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعى .

كما أن هناك كثيراً من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التى هى قليلة الفائدة ، والتى ينقصها عنصر الرمية أو الإبهذاب . ولكنها رغم ذلك تعتبر من موضوعات العبادة والتفديس كما أن العلم ما هو إلا قطعة بسيطة من القماش ، ومع ذلك يكافح رجل الحرب فى سبيلها ، وقد يلقى حتفه فى الزود منها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تفسد كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فإنها قد تساوى ثمرة هائلة (١) .

ويهدف دوركايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، ليست قائمة فى الموضوع من حيث هو كذلك . فليست الأشياء قيمة فى ذاتها ، وذلك حقيقة يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين فى القيمة . فان النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت تسرى فى الأشياء قيمة موضوعية كاملة فيها ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تعتمد وجودها من أصول ليست قائمة فى الأشياء (٢) .

فليست للأشياء أية قيمة إلا فى صلتها بحالات وأصول اجتماعية ، ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقاً لتغير اتجاهات الراى العام . ومن ثم يستتبع دوركايم ، أن القيم الخلقية ، هى دقيم زمنية Temporal Values ، من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجعى العظيم ، الذى يحدثنا بنغمة خاصة فى ضجائرها ومضاهيرها (٣) .

(١) Ibid : p. 86-87

(٢) Ibid : p. 87

(٣) Ibid pp. 58

وكاررد دوركايم ، هل أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية في القيمة ، نجده أيضا يحاول الرد هل أصحاب النزعة المثالية ، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقليين . وهنا يتساءل دوركايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في الشيء ، ، وليست كائنة في الواقع الاعميرقي ، أو المصدر الموضوعي ، فهل يستتبع ذلك ، الاندساب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ماوراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعي .

يجيب دوركايم - أن تلك هي نظرية الفلاسفة التي صدرت مع أخلاقيات ريتشل Ritschl ، وكتابات كانط . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهي كائنة فيه ، وبه وحده تتحقق ضرورتها وكنيتها من طريق العدوى ، تعدى التجربة Transcending experience بأدراكها على أنها حقيقة ، فوق تجريبيية extra-empirical ، حيث أن الفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم فهو الذي يحمل شروط وجودها وخلقتها ، ويصدق عليها معقوليتها ومغزاهما (١) . تلك هي فلسفة القيمة عند المثاليين .

ولكن يذهب دوركايم - إلى أن هناك شيئا اقصيا أو تجريبييا يمكن في إلهام النزعة المثالية idealism فمن المؤكد أن الإنسان إنما يوصى بالطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغي أن لا يذهب بعيدا حتى يؤمن بالمطلقات . فأن هناك في رأى دوركايم ، ما يمنعنا من الإيمان المطلق الميتافيزيقي ، والاندساب فيما وراء الطبييات . ومن ثم ينبغي أن تتساءل من مصادر تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التي لم تصدر عن عالم الواقع . . من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون - بوجود «عالم المثل العليا» ، وهو عالم مضارق لـ «
فوق التجربة» *Supra-experimental* . ولكن اللاهوتيين فيما يقوله دوركايم لم
يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعي .

والخروج من هذا المأزق ، ينبغي أن يخرج عن نطاق ذواتنا ، حيث أن
الحقيقة لا تكون في أماننا ، وإلا لكأننا واحدة في كل زمان ومكان ، ولكنا
نجدنا مختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فإن «المثل الأعلى الروماني» ، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا يستبره مثلاً أهل ،
بل قد يكون على الأزدراء والاستهجان . ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو معيار
متغير ، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدنا
دوركايم ، حل أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، يلبي الانكشاف إليها
والإيمان بها

ولكن لماذا نخشى التمرض للمثل الأعلى ، ؟ فلاننا نمرض على خدش القيمة
في ذاتنا ؟ هل لأننا نؤمن بالمثل الأعلى والقيم ؟ استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة
الالهوية *(1) Divinity* .

ولكن فكرة الالهوية - في ذهن دوركايم - هي في حاجة إلى شروط الثبات
والمعقولة ، لأنها فكرة يلدتها التغير ، وفي حاجة إلى ما يثبتها ، حين يؤكدنا
«مثال مسبق» يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا في المجتمع ، ولذلك كان المجتمع هو الركيزة
التي ترتكز إليها الحياة الأخلاقية *Le Foyer d'une Morale* حيث تتركز

فيه السلطة الخلقية وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجمعية ، التي تحقق ، على شكله ،
هل الأرض (١) .

فالمجتمع هو ، الكائن المطلق ، وهو الله حين يتجلى في روح الجماعة لا به قوة
قوة متسامية ، وقيمة متعالية ، تحقق غايات إنسانية ومثل جمعية (٢) . وهذا
هو السبب الذي من أجله ، يسمو الإنسان هل فردية ، ويتمدد وجوده الذاتي ،
ليهازك في صورة أهل ، ويخترق في الوجود الجسمي ، فيتحقق ما يستحقه ، بالمشاركة
الوجدانية ، التي تتمثل في تلك المظاهر السامية التي تولد فيما بين بني البشر .

يعني أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بني الإنسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ،
يتحقق في عقل الإنسان أو تحرته الفردية ، وإنما يأتي هذا الرباط الأخلاقي ،
من مصدر جمعي أسمى ، هو المجتمع الذي هو الكائن الأمثل الذي عنه تصدر القيم
الأخلاقية (٣) .

ولا يمكن - في رأي دوركايم - أن تقسم المجتمع قائمة ، دون خلق
القيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هي الأساس الوجودية التي يستند إليها
المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . ولستوف نلاحظ ،
إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال في تصورية هيربرت سبنسر ، البيورجنية -
بمجرد كائن عضوي ، براء في حالة عضوية تولد نمقا من الوظائف الفسيولوجية
والبناءات الحيوية .

وهنا يفترض دوركايم - ويرى أن الكائن العضوي ، ليس جسما بلا روح ،

(١) Ibid p. 92.

(٢) Ibid p. 93.

(٣) Ibid p. 93.

وإنما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل في روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتي هي في ذاتها نأليات اجتماعية من الأفكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست بمثابة مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والعاطفية والقوة . إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » ، لها ورائها من قوى جديدة تصنعها وتثبتها وتدعمها .

وخلاصة القول - لقد أتى علم الاجتماع الموركي على مسألة « الواجب » و « الإرادة » و « القيم » . تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها ظواهر اجتماعية ، حيث يوضع المثل الأعلى في دمه لبحث العلمي ، استنادا إلى دراسة الواقع الاجتماعي . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد ، هي كلها ظواهر اجتماعية^(١) وليست في ذاتها إلا إنسانا من القيم أو المثل التي تعالج في علم الاجتماع كأشياء طبيعية ، حل ما يفعل العالم الطبيعي يصدره الظواهر الفيزيائية .

التعقيب على موضوعية الأخلاق :

لم يتمر علم الاجتماع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تمثر في ميدان الأخلاق والدين فلقد حاولت ميتافيزيقا علم الاجتماع ، أن تنزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمت المدرسة الفرنسية باسم « علم الماديات الأخلاقية » ، استنادا إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من الماديات ، المسمى أخلاق . ولكن الأخلاق حتى كعلم ماديات ، لا يمكن أن تستغل عن أمها الفلسفة . ولا أن تنجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل والخير والشر ، و « الفضائل » و « العوازم » و « الضمير » والواجب النهائي ، كل هذه المسائل عندما

لدرسها مجردة عن المذهب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد في قول الاجتماعيون إن الظاهرة الأخلاقية هي واقعة اجتماعية ، حيث أن ، الظاهرة ، أو الواقعة ، هي مجردة تماما عن كل صفة أخلاقية ، حيث أن الأمر الواقع لا يسترقى الأمر الواجب . فلا يمكن أن نستخلص من الأمر الواجب ، بالأمر الواقع ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعي ، لا تكفي إطلاقا لحل تلك المشكلات التي تعترض سبيل الفاعل الأخلاقي ، فإن ما يدرس وما يصنع ، لا يسوغ الأمر بما يجب أن يكون .

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقي نظرة نسبية ، إلى الواقع الاجتماعي نظرتهم إلى صهودة مستمرة في الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر مدمية ، حيث يتصور علينا أن نقن القواعد الأخلاقية ، لصالح متغير لاثبات فيه ، فهناك عادات تقنى وتزول ، وعادات تولد وتنتشى ، ومن شأن هذا التكرار في الحال الاجتماعي المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام علم العادات الأخلاقية ، فلا يمكنه أن يشرح قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا تزعج الأسس التي يقوم عليها علم الأخلاق الاجتماعية ، الذي شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بدلا من أخلاق الفلاسفة .

كما نلاحظ أن دوركايم يؤكد أول ما يؤكد ، على أن الأخلاق ليس من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه بعدد فكرة استقلال الإرادة الشخصية ، استقلال ذاتها ، يعود إلى تيارات أهميتها وحيرونها ، فيعلن أن استقلال

الإرادة الذاتية ، يمكن الفرد من التكيف مع نظام المجتمع في ذاته ، ويسر له
الاستطلاع بهذا النظام الأخلاقي الاجتماعي عن طريق التربية ، فيقول دوركايم
في فقرة عامة من كتابه عن التربية الأخلاقية *L'Education Morale* :^(١)

« إننا نبدأ بالشعور بالفراغ الأخلاقي على نحو سلبي ، ونجد أن
التربية تمنحنا إلى الطفل من خارج وتقرضها عليه ، فتبسط سلطانها
ونفوذها . »

« ولكن في وسعنا أن نبعد عن طبيعتها وعن شروطها البعيدة
أو القريبة أو عن سبب وجودها . وبكلمة واحدة إننا نستطيع
أن نتخذها موضوع علم . »

« فإذا فرغنا أن هذا العلم قد انتهى وإكتمل ، لأصبحنا سادة
العالم الأخلاقي ، ولذا إننا أن الأخلاق لم تعد أمراً خارجاً عنا ،
بل إننا نقسم لنا سقاً من الأفكار الواضحة المتميزة ، التي تدرك كل
سلطانها بعضها بالبعث (١) . »

يوضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهامة ، أنها تتم عن قصد ميتافيزيقي خفي ،
يورد دوركايم أن لا يعترف به حتى قوله « إذا فرغنا أن هذا العالم قد انتهى
وإكتمل ، ... » يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتخالف ، حين يتقنأ بقيام علم
الاجتهاد الأخلاقي ، وهو يستق بهذا القول الفلسفي مبدأ تاريخياً من مبادئ
فلسفات التاريخ ، حين يحدنا وحدنا وضعياً ، يضمنه أن الإنسان لا يستطيع أن
يلجأ لاستقلاله إرادته الذاتي ، إلا إذا إكتمل علم الأخلاق الاجتماعية ، وعليها

(١) Durkheim, Emile, *L'Education Morale*, Paris 1925

أن ننظر حتى نتحقق نبوءة دوركايم ويتم العلم المرموق .

ولا شك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعي ، لأن علمنا من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهي ، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقي . وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة اكتمال والاكتمال ، حيث أن علم الاجتماع في ذاته ، هو علم يعطى بدراسة أحوال المجتمعات ، وهو علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذلك فإنه لن ينتهي قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبيل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الأخلاقية ، هي مسألة محلولة ؟ فيعدها بانتظار إكتمال علم الأخلاق الاجتماعية وإنتهائه !!

وكيف يستعيب دوركايم من الفكر الميتافيزيقي الأخلاقي ، بتصور ضده . جنى لكان غيبي هو الكائن الاجتماعي الأعظم ؟ فيضفى عليه طابعا إلهيا مقدسا ؟ لا شك أن دوركايم لم يخرج من نطاق الفيلسوف ، ولذلك وضع جورفانش Gurfitch مذهب دوركايم في عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التي عاجها ليقى بريل وأسماء المذهب ما بعد الأخلاق التقليدية Les Métamoraless traditionnelles ولم يردد جورفانش ، من أن ينتمى المذهب الاجتماعي الدوركايمي ، بأنه مذهب أخلاقي نظري ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعي ، والمذهب الميتافيزيقي .
• Une Métamoraless Semi — sociologique, semi-metaphysique
لأن دوركايم في رأى جورفانش ، قد افترض ضميرا جيبيا ومعبسا ، وخيل على المجتمع سمات الإلهية والقداسة (١) .

(١) Gurfitch Georges., La Vocation actuelle de la Sociologie, Press. Univers. Paris, 1950. p.: 527.

بين دور كايم وكايط :

ولم يختلف دور كايم كثيرا عن الفيلسوف الالماني كايط Kant ، وبخاصة في فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد افترض كايط الواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الاخلاق والواجب . ونحن لا نرى دور كايم ولا نجد إلا أنه كايط نفسه ، وقد ارتدى رداء عالم الاجتماع .

حيث أن دور كايم يصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى إستنادا إلى مثل أعلى ينبثق عن المجتمع ، كما افترض دور كايم الواجب الخلقى مصدرا اجتماعيا .

على اعتبار أن المجتمع ، هو السلطة الاخلاقية المطلقة ، وهو غاية بعيدة لكل سلوك أخلاقي . لأن المجتمع هو مبعث الروح الديني ، وهو « الله بذاته » حين يتجلى أو يتحقق في الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كايط بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كايط في ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التي يواجهها دور كايم في ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » ، إلى خطأ التصورية السوسيولوجية للأخلاق ، حين واجهت مسألة الآلزام الخلقى ، فظرت أخلاق دور كايم إلى الآلزام على أنه وليد الضغط الإجتماعي ، أو القسر الخارجي ، على اعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » ، إنما يأتي من « خارج الإنسان » (١) .

(1) Hamelin, O., Essai Sur Les Eléments Principaux de la représentation, Press. Univers. Paris 1952. p. 386.

ولكن هاملان ذهب إلى أن القسر الاجتماعي، ليس ملزماً في ذاته، حيث أن القاعدة التي يفرضها المجتمع قد تكون سلبية، أو لا مقبولة، إلى حد كبير، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزماً بها^(١)

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية، تصدر عن المجتمع، وتستند إلى شروط اجتماعية، إلا أن القسر الاجتماعي *La contrainte sociale*، ليس إلزاماً خلقياً، إذ أنه قسر أولئك المسمى *arbitraire*، وإستناداً إلى ذلك الاء تراش يؤكد هاملان، صير الأخلاق الاجتماعية، وتصورها ونقضها، وبشر إلى عدم كفاية الموقف السوسولوجي في تفسير الإلزام الخلقى^(٢).

نظرية برجسون في الإلزام :

ولقد أوجع د لالاند، *Lalande*، على فكرة الإلزام الاجتماعى بقوله، إنه شيء لا معنى له، ذلك الإلزام الذى له من القدرة، ما يجعل الإنسان يريد على الرغم منه^(٣).

وذهب الفيلسوف الأخلاقى د بارودى *Parodi*، وهو من أصحاب النزعة العقلية الصورية *Rationalisme Formaliste*، تلك النزعة التي تدافع الأنحاء الكاملى في الأخلاق^(٤) فذهب د بارودى، في كتابه *المفكرة الأخلاقية*

(١) Ibid : p 888

(٢) Ibid : p. 837 .

(٣) بارودى د المفكرة الأخلاقية والتكر الماسر، ترجمة الدكتور محمد غلاب، مراجعة الدكتور إبراهيم بيومي مذكور - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨ ص ٧٧.

(٤) Gurvitch, Georges, *Morale Théorique Et Science des Mœurs*, Press, Univers, Paris. 1948, p. 20.

والتفكير المعاصر . ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن ينتزع الأخلاق ويحييها إلى علم تاريخي وصفى للعادات الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الأخلاق . ولذلك كانت الأخلاق الاجتماعية عند بارودي ، هي أخلاق بلا واجب أو إلزام .

على اعتبار أن الواجب الحقيقي في رأيه هو : الواجب الذاتي ، البقي ، الذي يفرض نفسه مقدما على الإنسان المخلص الذي يفي بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فإن : الواجب المطلق ، هو إرادة ذاتية للإنسان لتحقيق واجب ، ومن ثم لا تكون الأخلاق عند بارودي « علما ، بل « منهجا » .

ولقد هاجم « هنري برجسون » الأخلاق الاجتماعية مجرما صيغا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » *Les Deux Sources de la Morale Et de La Religion* ، وإعتبر المجتمع الأخلاقي الدوركي ، هو مجتمع آلي جامد شبيه بمجمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الأخلاق الاجتماعية ليست سوى نسق من المبادئ الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجه النظر الاجتماعية في الأخلاق ، فكيف نفسر ظهور « النبي » و « القديس » و « البطل » ؟ وعلى أي أساس اجتماعي يصعد « الحكيم » و « الوهيم » ؟
جـ : الفيلسوف ، ١١٩٩

ومن هنا يصف « برجسون » أخلاق دوركايم ، بأنها أخلاق استاتيكية مغلقة ، ويضع تمايزا تاما بين ما هو « استاتيكي » وما هو « ديناميكي » في ميدان الأخلاق كما يميز بعده الأوامر بين « الضرورة » و « الواجب » ، وذهب إلى أن جبرية دوركايم الأخلاقية ، هي قريبة كل القرب من معنى الضرورة يفهمها

البيولوجي ، لأنها تقبىه إل حد بعيد فكرة ، الا لزام الآل ، الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماما فى الا لزام الفيزيى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل ، من أجل الخلية .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تبتعد تماما عن مفهوم تلك الضرورة الاستاتيكية ، لأن الواجب البرجسونى هو أمر إنسانى خالص ، يرتبط بفكرة الحرية ، ، فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حرا .

و الأخلاق الديناميكية ، المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة ذاتية دون مانع أو إكراه ، لأنها و نزوع حر ، وليست خضوعا لضرورة الأخلاق المغلقة ، فالواجب الخلقى يتضمن فى ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض قهر الجماعة أو إجبارها وقسرها (١) .

ولذلك اعترض برجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الا لزام بضغط المجتمع على الفرد . ومن ثم كانت أخلاق دور كايم هل حد تعبىه برجسون هى ، أخلاق الضغط *Pression* ، تلك التى يعبر عنها عن أخلاق الجذب والتطلع *aspiration* (٢) ، فأخلاق الضغط تتعلق بضرورة بالمعاداة الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع تزداد سلطانا كلما كانت مستوحاه من أخلاق النفس المنفتحة *L'âme ouverte* (٣) تلك التى تنطق فى أخلاق « القديس » ، وتتجسم فى

(١) Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Seixants — Seizième Edition. Press. Univers. Paris. 1955. p. 24.

(2) Ibid : p 43

(3) Ibid p. 34

أخلاقيات والحكيم ، والبطل ، وتصل إلى ذروتها في أخلاق الأتلياء ، وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هي أخلاق النفس المنفتحة ، التي هي *un appel* ، (١) نداء البطل ، واستجابة الفرد لنداء الإنسانية ، فهي المائل الأعلى للحب والجمال الأخلاقي ، ولذلك قامت الأخلاق الديناميكية ، المتحركة ، على اكتشاف عظم البشر من الأبطال والأتلياء . الأمر الذي يختلف تماما عن الأخلاق الاستاتيكية المغلقة ، أخلاق الضغط والإكراه ، التي تفرض على أساس والدفع من الخلف *« via »* *« a »* *tergo »* .

على حين أن أخلاق التطلع هي انطلاق حرة بدافع التطلع و « الجمادية » من الأمام ، وهي حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعورا بالفرح والحاسة ، حيث أن فرح التطلع البرجسوني ، لا يصدر إلا عن تلك النفس المنفتحة ، التي تفيض حاسة نحو « الفهرى » واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسي بين أخلاق الضغط الاجتماعي ، وأخلاق التطلع الانساني ، هو الفارق بين المحدود واللامحدود ، بين الثابت والحركي ، بين « النفسية والفهرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المغلقة *L'âme close* » ، والنفس المنفتحة ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة وليس فاقة من حيث الدرجة .

وهكذا انتصرت أخلاق الإلزام الديناميكي المفتوح ، على أخلاق الإلزام الاستاتيكي المغلق ، فالإلزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجدب والمهبة والإلزام المخلق يستند إلى الضغط والقسر والإكراه . وفي فقرة هامة يقول برجسون :

« نرى أن الاستاتيكي البحث في الأخلاق هو أمر (محدد عقل)
أما الديناميكي المحض ، فهو أمر (فوق عقل) ، أحدهما يصدر من
إرادة الطبيعة ، والثاني يتصل بعقوبة الإنسان » (١) .

ومن تلك الفقرة يتضح لنا ذلك التباين الأكيد بين أخلاق المجتمع التي هي
غلاف خارجي ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهي قشرة التفاليد والعادات
ولذلك اعتبرها برجسون أخلاقا استاتيكية جامدة تتصل بما هو « تحت عقل
(L'Infra-intellectuel) » .

أما أخلاق الإنسانية فلا ترتبط بقشرة التفاليد ، وإنما تنبثق عما هو « فوق
عقل (Supra - intellectuel) وتصدر عن العبقورية الإنسانية (le génie humain)
حيث أن هناك دائما غافيا ، في أحساق النفس المنفتحة ، تصدر عنه الحقيقة
الخلقية ؛ وفي كل منا « جابيا صوفيا ، مشرقا ينتظر من يوقظه من سباته » (٢) .
وهنا يسأل برجسون بقوله : « من ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة
النفوس المخلقة » (٣) لقد أبغض سقراط العقل اليوناني ، وكان له أثره العظيم
في مستقبل الفكر الأخلاقي .

وسقراط هو « نفس منفتحة ، فتكت بها أخلاق النفوس المخلقة ، ولذلك
فان الحكم الأخلاقي الملمح حكم صارم حنيف ، صدوقا صيا وبلا رحمة ، كما ويعتبر
مستولا مسئولية مباشرة عن إعدام سقراط .

(1) Ibid ; p. 62.63

(2) Ibid : p 102

(3) Ibid, P. 61

إن الأخلاق الجمية تفرس بالزامها على تماسكها والاحتفاظ بعبائرها. ولو كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتنقل في سحابة المجهول والرأى العام ، ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبداً يخاضعها لآوام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلاسفات الوجودية كي تتحدى فكرة الالزام الجمعي وتؤكد فردانية الذات وحريتها فهاضمت النزعة الجمية ، وأنكرت إلزامها وحتمها فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على فترة المبادئ والتقاليد لكي يحدد الإنسان صيره على نحو أفضل مما قدر له .

ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هي إحتجاج مستمر للعقل ، ولذات الإنسانية الفردية . ضد الإستفراق في الماديات الجمادة .

والالزام الأخلاقي — عند فيلسوف وجودي مثل دسورين كهر كجورد ، ليس واجبا مفروضا من خارج الإنسان بل هو إرادة قوية تنبع من ذاته . ولذلك افترضت الأخلاقية الوجودية فكرة الحرية ، على إعتبار أن الحرية هي الشاهد الوحيد على قيمة الإنسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الإنسان عند كهر كجورد ، في مجاله الأخلاقي إلى سلطة خارجية ، ، وإلا أصبح أداة في يد الآخرين ، أو دمية يحرکها المجتمع كما يهوى ، ولذلك فإن الإنسان الأخلاقي الحق هو الذي يحتار بقيمته ، وحريةته .

وإذا كانت الحرية هي استقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهذا ينبغي أن تكون الذات لا المجتمع ، هي المصدر الوحيد لكل سلطة أخلاقية . ولذلك

يقول كيه كجورد في عبارة مشهورة : « آخر ذاك قبل أن يختارها لك الآخرون » .

فالإنسان في كيانه حرية ، وهو في ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية هي جوهر الإنسان وغايته ، ولا يختار الإنسان حريته ، إنما فرضت عليه الحرية ، بمعنى أن الحرية هي أمر حتمي مفروض على الإنسان فهو « حر » و « مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية — عند « جان بول سارتر J. P. Sartre » هي الأصل الوحيد لكل القيم *L'unique fondement des Valeurs* (١) .

وإستنادا إلى ذلك الفهم ، فإن القيمة الأخلاقية ، لا تصدر كما شاء لها دوركايم أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع ، وإنما تتعلق القيم الأخلاقية بوجودها الفردي الخالص ، فإن « القيمة » هي ما يطلب وما يراد ، باعتبار العقل وتأنيده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لأنها « حافز عمل » و « دافع سلوك » .

ولقد توهم دوركايم ، أن القيمة تتضمن بذاتها وجودا متحققا ، ولكن القيمة ليست بذاتها وجودا ، وإنما هي « شرط الوجود » ، وجود الذات أو « الأنا » مصدر القيمة . في الواقع لقد بحث دوركايم عن القيمة الخلقية في الخارج ، بحث هنا حيث لا يوجد ، لأننا كائنا في ذات الإنسان .

ولقد ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » الذي يقف من الأخلاق موقفا « وجوديا روحيا » ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوجية في

(١) Wahl, Jean, Les Philosophies de L'existence, Colloca A. Colin, Paris. 1934. p. 89

الأخلاق ، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه جزء من الطبيعة ، رسالت بأن الظواهر الأخلاقية هي كالظواهر الطبيعية ، وهذه مسألة (١) تشير الكثير من الصعوبات ، ويقول د لوسن ، إن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا يقدم لنا الكثير من الحلول ، التي تتعلق بمسائل الآلوه والواجب والضمير ، وكلها مسائل يكثر فيها علم الاجتماع . كما أن الميتافيزيقا بعدد الأخلاق ، تؤكد حرية الإرادة ، فبدون الحرية تفقد الأخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها (٢) . إن القيمة الخلقية عند لوسن ، هي قيمة الذات *la Valeur du m* حين تفعل هذه الذات حرة وباختيارها الحر (٣) .

كما أن القيم لا تصدر إلا عن الفكر ، و الروح ، كما تصدر الأشعة عن بذرة تدفع الغور . وبذلك يمتنع د رينيه لوسن ، فلسفة روحية من د فلسفات القيم *philosophie de Valeur* ، ويؤمن بأن الأخلاق إنما تصدر عن الآلهة أو الذات ، التي تلهب وجه المطلق والتي تنبع نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان د رينيه لوسن ، قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الأخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فإن هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد د موريس جينزبرج ، الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقي (٤) .

(1) Le Soune, René., *Traité de Morale générale* Press. Univers. Paris 1949. p. 512

(2) Ibid : p. 687

(3) Ibid : p. 700

(4) Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford. Univers. London, 1949. p. 83.

وذهب « جورفيتش » الى ضرورة الاخذ بمذاهب الاخلاق النظرية *La Morale théorique* دون ما حاجة الى انتقادها والاعتراض عليها هل ما فصل ليفي بريل *Lévy-Brahl* ، وذلك بالنظر الى أخلاق الفلاسفة وأمرها المتبادل في علم العادات الاخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الاخلاق مباحث هامة وجوالب مشرقة تخلد سياق التاريخ الاخلاقي ، صدرت مع نظريات الحدس الارادي *L'intuition volitive* والشعوري ، والحدس الصوفي والعقلي ، تلك التي صدرت كلها مع فلسفات ديكارت^(١) وكانط ، وفغته *Fichte* .

كما أننا لا نستطيع إلغاء فلسفة « باسكال » الاخلاقية تلك الفلسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفي والحدس العقلي ، ويسمى باسكال بمربية الاخلاق الى أرفع المراتب ، ليقول لنا : « إن الاخلاق الحقيقية تستخرج من الاخلاق^(٢) » . *La Vraie Morale se moque de la morale*

وذهب « باسكال » ، إلى أن معطيات الاخلاق لا تصدر عن العقل *La Raison* ، وإنما تصدر جميعها بفعل « الحدس الديني *L'intuition religieuse* » الذي هو منبع كل حدس أخلاقي وبذلك يقابل « إن القلب أسبابه التي لا يدركها العقل^(٣) » *Le coeur a ses raisons que* ، *la raison ne connaît point* »

(1) Gurvitch, Georges., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*, press. Univers. Paris, 1948 p. 54.

(2) Ibid : p 44.

(3) Ibid : p. 45.

وبصد قيام علم العادات الخلقية ، اعترض هجورفلش ، على « ليفى بريل » ، فذهب الى أن تلك الموازنة التي وضعها « ليفى بريل » بين « الحقيقة الأخلاقية » و « الحقيقة الفيزيقية » ، كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ؛ قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة .

وعلى هذا الأساس أصبح « ليفين العلمى » الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتجاوز تماما عن ذلك ليفين المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يفوتنا أن الأخلاق العلمية التى يبنئها « ليفى بريل » و « الجيرباييه » انما تمسك بالإنسان الى « منزلة الثور » ، فتقتضى تماما على جوانبه الإنسانية ، كما أن تلك الموضوعية الخالصة التى ذهب اليها « الجيرباييه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل اليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده كما لا يمكن أن تحذف الذات ، أو أن نتخل عن عامل النفس ، أثناء « راستا لمسائل صعبة وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات ... وفى ضوء تلك الاعتراضات تتهاافت وتبطل وجهة النظر الإجتماعية فى الأخلاق الوضعية .

الفصل السابع

دروكايم في ميزان النقد

(أ) تمهيد

(ب) مناقشة نظرية الفعل الجمعي

(ج) تقييم النزعة الشينية Chosisme

(د) دروكايم كعالم وفيلسوف

تمهيد :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في إطفاء العنصر الاجتماعي بصدده تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، إلا أن علماء الاجتماع يناقشون بعضهم بعضاً في تفهيد أصول المعرفة ، وفي ضوء ذلك التمازج ظهرت في علم الاجتماع بعض الاتجاهات ، و « النزعات » كما أشرت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال في الفكر الفلسفي ، عدداً من المدارس ، التي تتفق في الأصول الاجتماعية ، وتباين في طبيعة تلك الأصول (١) .

فمن خلال استعراضنا لمساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا مذهباً ماركسياً ، صدرت معه البدايات الأولى ، لعلم اجتماع المعرفة ، ويذهب إلى أن التفسير التاريخي والاساس الاقتصادي أو ، الأساس المادي ، هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة « دوركايم » ، كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فانكرت في نوعه مثالية روحية تستمد من روح الجماعة ، وتشرحها من المثالية الجمعية . جاءت الدوركايمية وانكرت ذلك الأساس المادي للجماعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز بالتصورات العامة بصورها عن « بنية العقل الجمعي » (٢) .

(1) Gurvitch, Georges., Twentieth Century Sociology., Philosophical Library. New York, 1945. p. 873.

(2) Sorokin., Pitrim., Contemporary Sociological Theories., New York, London, 1928. p. 59d.

وظهرت النزعة التاريخية عند د ماهايم، كى ترفض وضعية دوركايم وتتكبر عليه قوله فى العقل الجمعى ، كما هاجم د ماهايم ، أيضا تلك الاتهامات الفلسفية الخاصة التى وجهها عند دوركايم ، و د ماكس شيلر ، .

وما يفتينا من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع إلى مختلف الإتجاهات التى يترجمها الفكر الاجتماعى، وما يفتينا أيضا — هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفى القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التى ينحدر كل منها نحوها خاصة فى تفسير المعرفة فى ضوء الفكر الطبقي الاجتماعى أو التاريخى .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمية ، إقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة إلا أنها لم تفرض أساسا ماديا كما هو الحال عند ماركس، وإنما حاولت أن تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، توأمتها الإيمان بعقل روحى خالص، يصدر عن بنية الفكر الجمعى .

ولذلك وجدنا دوركايم يلتزم منها فلسفيا فى إقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ أولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة فى تفسير المعرفة . ثم هو يحاول بعد ذلك التوفيق بينها ، وتوحيد المعرفة بالإلتفات إلى الأصل الاجتماعى، باعتباره الأساس الموضوعى الوحيد .

ويهدف دوركايم ، من ذلك — إلى أن يحل محل مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها إلى بنية المجتمع دون أن يتكفل تلك الجهود التى بذلها أصحاب النظر للعقل والتجريبى . فقبل من العقليين قولهم فى « عمومية المعرفة وكليتها » كما اتفق مع التجريبيين ، فى ضرورة النظر إلى الأساس الموضوعى استنادا إلى منهج الملاحظة والاستقراء .

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له بإقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الإفلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة أخرى . فالتجريح

و عقلا جمعيا ، تتحقق فيه فكرة ضرورة المعرفة وهو ما ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة .

كما يقول دوركايم ، بـ « فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء *Comme des Choses* » ، وهو في تلك الفكرة يريد أن يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند إليها المعرفة .

ولكن نظرية دوركايم ، في المعرفة ، لم تستطع أن تنف على قدميها كنظرية متوافقة ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التي أكدت تمايزها فأبنا منذ قليل ، كيف إلهام الفرض الاجتماعي للقول ، وسنرى الآن - كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعي ؟ وهل هي وسيلة أو حقيقة اجتماعية لا تقبل المناقشة ؟ .

تقييم نظرية العقل الجمعي :

في الواقع - ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، إلا تردادا لنظرات « هيجل - Hegel » فيما يسميه « بروح الشعب *Volksgeist* » أو فيما أسماه « مونشكيو » ، بالروح العامة للامة *L'esprit Général d'une Nation* .

كما أننا نعلم أن التعريف الرئيسي لثقافة *Culture* ، وهو التعريف الذي اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور *Edward Burnt Tylor* » حين يعتبرها ذلك الكل المعقد *Complex Whole* ، الذي يشمل المعرفة والفن والتقاليد والأخلاق والمعادنات . وهذا هو التعريف الرئيسي في علم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع إلا تكرارا بذكرنا بفكرة هيجل من « روح الشعب » ، أو من « العقل الموضوعي *der objektive geist* » (١) .

(1) Wein, Hermann., Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science, Vol: 24, No. 1. January. 1957. p. 48.

ويقول د ليكرلاي هارتمان Nicolai Hartmann « من هيجل : « إنه كولومبوس جديد ، فإن ما عثر عليه فيها اسماء « بروح » أو « عقل » وما وصفه بأنه « فوق العنصرى Superorganic » أو « فوق الفردى Super individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع ، ذلك هو ما أسموه بالواقع الاجتماعى Social Reality .

فإن فكرة العقل الموضوعى عند هيجل ، تشبه فى إطارها العام فكرة «العقل الجمعى» عند دوركايم ، كما توحى بفكرة «الثقافة» كإتفها علم الاجتماع الأمريكى وبخاصة عند Kroeber (١) .

وإذا كان هيجل ، يذهب إلى أن كل ما هو واقعى هو معقول ، فإن دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون إلى أن كل ما هو اجتماعى هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعى » .

ويقول د هارتمان فى سيمينار Seminar ، عقد فى برلين سنة ١٩٣٩ : إن العقل الموضوعى قد تمثى بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذى يفرض على الإنسان ويضطلع به الفرد وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هو تماما ما نجد عند الانثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالأنماط Patterns » .

ولذلك فإنا يمكن أن نقول - وفقا لنظرية العقل الموضوعى عند هيجل : إن الإنسان لا يولد إلا فى إطار عقل عام ، يستمد منه أنماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعنى به تماما ، والف لنتون Ralph Linton (٢) .

(١) Ibid : P.49

(٢) Ibid. P. 50

وغيره من سائر الأنثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون إلى أن الإنسان يولد في ثقافة يستوحى منها فكرة ومنطقة ، بمعنى أن الإنسان لا يخلق لفته أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبهما من ذلك ، الاطار العقل العام ، ويستوحيهما من دماط الثقافة ، التي يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد أن نظرية العقل الموضوعي عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسولوجية للثقافة عند مختلف الأنثروبولوجيين الثقافيين ، من أمثال كروبير Brosber ، ود هرسكوفت Hershkovitz ، و د رالف لنتون Ralph Linton ، إلا أننا نأخذ على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم وضعوا تمايزاً وفرضوا خلافاً أو مفارقة بين الإنسان وثقافته ، على حين أننا لا نجد إلا نظاماً كلياً ميثاقياً يربط الإنسان بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الأنثروبولوجية ، وهي مبحث في وراء الأنثروبولوجيا Meta-Anthropology لا نضع تمايزاً بين الإنسان ، من جهة ، وثقافته ، من جهة أخرى ، فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث أنهما وجهان لحقيقة كولوجية واحدة (١) .

ولقد اعترض هيرمان فاين Hermann Wein ، الأستاذ بجامعة جوتنجن Cöttingen ، على نظريات الاجتماعيين في العقل والثقافة في مقالة نشرها في مجلة « فلسفة العلم Philosophy of Science » تحت عنوان « اتجاهات الفلسفة الأنثروبولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا بعد الحرب » .

« Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany »

يقول هيرمان : « إن كل ما يسميه الأنثروبولوجيون « بالاجتماعي

Social : تارة وبخاصة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، «وبالثقاف Cultural» تارة أخرى ، لدى علماء في الأنثروبولوجيا الأمريكان ، إنما ترجع جميعها إلى «قوة والعقل» أو «الروح» التي أثارها هيجل .

ولذلك فأننا إذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التي تستند إليها ، ولذلك تسأل «فين» بقوله : كيف نضمر في ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى «موسى» ، و «بودا» ، و «عيسى» ، و «محمد» ، صلى الله عليه وسلم ١٩ .

وكيف نعمل فكرة الرعامة أو «القيادة» بظهور القادة والعظماء والفلاسفة ، وصدور المذاهب الأخلاقية الكبرى عند «سقراط» ، و «جوتته Cocthes» (١) ؟ وأثار «هيرمان فين» ، تلك التساؤلات كي تضع حدا ، لادعاءات الاجتماعيين وقرلم في «العقل الجمعي» وما أحاطوا به من قداسة ، وما أضفوه على الثقافة من لبر وسلطان .

ولقد تمالت الصيحات من بين علماء الاجتماع أنفسهم ، حين أسكر البعض الاخذ بفكرة «العقل الجمعي» ، فذهب «بوخارين Boukharine» إلى أن فكرة العقل أو الشعور الجمعي ، هي فكرة غيبية خالصة (٢) .

وذهب «كارل مانهايم» إلى أنها «فرض ميتافيزيقي» ، لأن دور كايم جعل من «العقل الجمعي» كائنا وهيبا يحلّي فرق العقول والتصورات الفردية (٣) .

(١) Ibid : p 51

(٢) Guvillier, A., Introduction à la Sociologie, Coll. A. Collin Paris. 1949. p. 104.

(3) Mannheim, Karl, Ideology and Utopia, Trans by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London 1940, p. 2.

ولذلك يقول جورج غورفيتش (1) Gurvitch : إن العقل الجمعي هو محض افتراض لأشياء غير موجودة ، فقد نحاً دوركايم نحواً مثالياً وفلسفياً في تفسيره للعقل والتصورات ، فجعله أشبه به «الوغيوس» أو «الروح» ، وهي فكرة «معرفة في الخيال» ، كما أنها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعالم الموضوعي الذي يلوح به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلي إنما يوضح تحك التجربة ويخضع لها كميّار الخطأ أو العوالب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الأساس نقول مع «أرمان كييفيه» (2) : «إننا ينبغي أن لا ننسى أن دوركايم» قد حاول — بمذهبه في العقل الجمعي — أن يكون فيلسوفاً ، كما أراد في الوقت نفسه أن يكون عالماً اجتماعياً ، حين يستخدم العلم الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والأخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه «لاكومب» Lacombe ، فوجدناه يتخذ فكرة العصور نقداً حنيفاً ، وقال : إن دوركايم لم يستطع أن يخلع رداء الفيلسوف الميتافيزيقي حين يتمسك في أصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولعله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفي بأراء أستاذه «رينوفيه» Renouvier ، وفلسفته في العقل والتصورات .

ويقول «شارل بلوندل» Blondel : «إن التصورات الجمعية التي اشتهرت عن دوركايم . تلك التصورات التي تحوم فوق المشاهد الفردية ، والتي من شأنها أن يخضع لها سائر البشر ... إن تلك التصورات هي سواء القيمة مع أفكار

(1) Gurvitch. Georges., *Annales Sociologiques*, Fasc. 4, p. 117

(2) Guvillier. A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin. Paris, 1949. p. 64.

و مثل، افلاطون دون نفس أو إرادة^(١).

ولقد تقدم «موريس جينزبرج» Ginsberg، ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعي، وقال: إن فيها تأليها للجمعية، والناء لعقل الفرد الذي ينقسم وبدوب في المجموع، فنسب دوركم إلى المجتمع من الهيبة والقوة، ما يجعله لها قادرا جبارا، ينبغي أن نقف منه موقف الطاعة والخضوع والتعبد^(٢).

ويرى «جينزبرج»: أن روح المحافظة الأحسية، عند «دوركايم»، والنزعة إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة إنما هي عملية واضحة عند «ميجل» وأتباعه، حين حاولوا معالجة مشكلة المقاومة Resistance، وحل مسألة الاعتراض، فقالوا بتأليه الدولة، ووجوب ابتعاد الفرد من أن يعترض على إرادة الدولة. ولاشك أن فكرة المجتمع عند دوركايم إنما تساوى مع فكرة الدولة لدى «ميجل»، فكلاهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الأخلاقية المثل^(٣)، وكلاهما يمثل الروح المطلق الذي يتجلى في الضمور والارادة.

وإذا كان «ميجل» قد فرض للدولة سلطانا وقبرا وجعل لها إرادة مطلقة، وكأنها إرادة الله تتجلى على الأرض، فإن «دوركايم» حاول هو الآخر أن يجعل من المجتمع لها، حين نسب إلى العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تتعالى فوق عقول الأفراد.

(1) Blondel, Gharieu., Introduction à la Psychologie Collective, Coll. A. Colin Paris. 1946. p. 69.

(2) Ginsberg. Morris., The Psychology of Society, Seventh Edition, London. 1949. p. 50.

(3) Pepper, K. R., The open Society and its Enemies, Routledge, London. 1945. V. II pp. 62-63.

وهنا يتساءل «جنزبرج» في الرد هل فكرة «العقل» عند دوركايم فيقول :
هل تعنى المجتمعات بنفسها ؟ وإذا كانت تعنى بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما
يفكر فيه العقل الجمعى ؟ (١) .

ولقد زعم دوركايم ، ' أن عقل الفرد من حيث شكاه ومضيقه مدين المجتمع
والعقل الجمعى ، فمنه وردت كافة المحولات والتصورات ، ورأى «جنزبرج» أن
دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعتصر عليه بقوله :
« بأى معنى نقول إن فعلا من أفعال الودى يصدر عن عقل الفرد ، بعد نجاح الحياة
أكثر أولية عما هى في ذاتها ؟ ... إن ذلك يتعذر علينا تحديده دون شك (٢) .

وأغلب الظن ، أن دوركايم قد تابع ذلك الاتجاه الذى يقول به «فونست
Wundt» ، والذى يأخذ بفكرة «تركيب حالات الرعى» . وهنا يتساءل «جنزبرج»
بصدد اعتراضه على فكرة التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية ، ما هو
الدليل القاطع الذى يثبت إمكان وقوع تفاعل عقلى بين الأفراد ؟ (٣) .

إن الدليل التجريبي لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل أو التركيب العقلى بين
العقول الفردية ، مما يؤكد بالطبع ، أن مسألة «اتحاد» العقول الفردية فى «عقل
جمعى وحيد» ، هى مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفي الرد على فكرة «التفاعل» وعلاقتها بالفكر ، يقول «بيترىم سوروكين
: « Sorokin

« وهنا نسأل أولا ، هل يعد عامل التفاعل تفسيراً كافياً لصور
الفكر أو الظواهر فوق العضوية ؟ » .

(1) Glusberg, Morris, Psychology of Society, Seventh Edition
London, 1949, p. 54.

(2) Ibid p. 57.

والتي لا اعتقد ذلك ، لاننا نجد تقاعلا ثابتا مقدرا في مجتمعات النحل والنمل والحيتوانات الأخرى، ومع ذلك قام يصدر عنها فكر أو ما هو أشبهه^(١) .

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد : التفاعل فيما بين العقول ، لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوروكين » ، وفي الواقع إن القول بفكرة العقل الجمعي ، يدعونا إلى إنكار التصورات والعقول الفردية ، فإن العقل عند دوركايم ، لا يعدو أن يكون دوحيا جماعيا ، حل في جسد الفرد على حد تعبير جيزبرج^(٢) . وفي ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الإنسان وظيفته ودوره وقدرته . وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي إنزلق أو اساق إليها دوركايم أسيافا لا شعوريا .

فليس هناك أي دليل يستند إليه دوركايم واتباعه لما يزعمونه العقل الجمعي من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعي ، قد أكدت أن عقل الجماعة يتصف بالغباء والجنون وعدم المسؤولية ، وفي هذا المعنى سخر شبيلر Schiller ، بقوله : «خذ كل شخص بمفرده ، ترى فيه سداها وحكمة ، ولكن أنظر إلى الأفراد وقد انخرطوا في جماعة ، تلف نفسها أمام طائفة من البهائم » وفي هذا المعنى أيضا تقول : « مدام رولان Romaine » : « حينما يجتمع الناس تستطيل آذانهم »^(٣) .

(1) Sorokin. Pitrim. *Contemporary Sociological Theories*; New York London. 1928. pp. 452—458.

(2) Ginsberg. Morris.. *The Psychology of Society*. Seventh Edition, London. 1949. p. 58.

(3) Blondel. Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collée. A. Coliv. Paris. 1946. p. 6.

تلك شذرات من أقوال الاجتماعيين واعتراضهم على فكرة العقل الجمعي ،
ويبقى أن لا يفوتنا أيضا في هذا السدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم
لها نقيا فلسفيا ، وبخاصة بالإشارة إلى « هنري برجسون » و « أندريه لالاند » .
فلقد أنكر « برجسون » على دوركايم قوله : إن التصورات ليست من صنع
العقول الفردية ، بل هي من صنع العقل الجمعي ، كما اعترض برجسون على فهم
دوركايم لطبيعة الفكر الجمعي ، واعتبارها متجيزة كلية عن طبيعة الفكر الفردي ،
على اعتبار أن العقل الجمعي ، حقيقة قائمة بذاتها ، وأن المجتمع وجوده الخاص
به . وهنا يفترض برجسون في عبارة فلسفية رائدة :

« نحن نفترض من طيب خاطر وجود تصورات جمعية قائمة في
النظم والقواعد والعادات . وأن مجموعها يكون الذكاء الاجتماعي المتمم
للعقول الفردية . ولكننا لا نفهم كيف يمكن أن تكون هاتان
العقليتان متمازجتين ؟ وكيف يمكن أن تبطل إحداها الأخرى ؟
فالتجربة لا تقول شيئا من هذا ، وليس علم الاجتماع على حق في
أن يفترض ذلك » (١) .

وبضح لنا من هذا القول أن برجسون ينكر إمكان قيام عقل جمعي يعبر
عن تركيب متجاوز عن مجموع العقول الفردية . فيرى « برجسون » أنه قد كان
يمكننا أن نأخذ بهذا الرأي إلى أقصاه ، إذا اعتقدنا أن النقاء الأفراد عقليا ، هذا
الذي يشبهه دوركايم بالنقاء الأجسام البسيطة ، التي تتحد مع بعضها بعضا في
مركب كيميائي ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعي .
ولكن هذا التصور الدوركايمي يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا إلى المجتمع

(١) Bergson, Henri., Les Deux Sources de la Morale et de
la Religion, Soixante - Sixième Edition, Paris, 1955. Presses
Univert, pp. 107-108

اصلا عرضيا ، ولو ذهبنا إلى أن اتحاد الأفراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا أو اتفاقا ، وهذا أمر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه سائر علماء الاجتماع . ويرى برجسون أن الاجتماعيين يرون أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها ، أما الفرد فليس إلا تجويدا ، وإذا كان الأمر كذلك ، يتساوى برجسون ولم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية ؟ (١) . ولكننا لا نستطيع أن نتصور أن هذه عقلية اجتماعية ، ، تأتي إلى العقلية الفردية ، وتكون في نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض العقل الفردي ، مع العقل الجمعي ، ١٢٩ .

وهذا هو السؤال البرجسوني الرئيسي ، الذي نلتصق منه بأن تصورات الإنسان لا تنطبق إلا بجملة عنه الفردي ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطبقوا فيما أسموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند » مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردي » و « العقل الجمعي » ، فذهب إلى القول بوجود ما اسماه بـ « العقل المتكئون *La Raison Constituée* » ، وميزه تماما عما يسميه بـ « العقل المتكون *La Raison Constituante* » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل ، المقابل لتغير أو العقل المتغير *Variable* ، دون أساس بجزء العقل الثابت أو المتكون .

والعقل المتكون إذن هو « العقل الديناميكي *La Raison dynamique* » لأنه عقل متطور متغير ، يلعب اليه الإنسان في حياته اليومية ، وفي لحظات جوئية محدودة . ولذلك نجد أن هذا النوع من العقل ، إنما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط الحضارة ، ويتغير طبقا لتغير التجارب الجردية التي يمر

بها الإنسان في احتكاكه المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن إد العقل المسكون ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل الثابت والمبدأ الواضح الغيم ، والمفظم التجربة ، كما أنه المصدر الاصيل لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماء ولالاند ، بالعقل الاستاتيكي *La Raison Statique* ، حيث أنه لا يتغير ، ويقيم ثابتاً في بئنه ، واحداً في صفاته وسماته العامة (١) .

وبالإضافة إلى كل تلك الانتقادات التناسية ، انتقد عالم المناهج وفلسفات العلوم د. ف. أ. فون هايك *F.A. Von Hayek* ، تلك النزعة الوضعية المتعاطلة وذلك في مقاله المشهور الذي نشره في مجلة *Economica* ، تحت عنوان «التعاليم ودراية المجتمع *Scientism and the study of Society*» ، ورفض هايك في هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غبي يسبح فوق عقول الأفراد ، إذا أنها نظرية غريبة وغمد علمية ، كما أنها لا تستطيع أن تقف على أقدامها كنظرية ميتافيزيقية . وبذلك انتقد هايك ، المذهب الجمعي *Collectivism* ، المنهجي ، كما تناهى و المذهب الفردي *Individualism* ، مناقدة مفصلة * .

وما يعنيان من كل ذلك ، هو أن الفلاسفة إنما يشيدون بقيمة العقل الفردي ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف دور كاييم نفسه ، في كتابه عن التربية الأخلاقية *L'éducation Morale* ، حيث يعترف

(1) Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris, 1948. pp. 16—17.

* Hayek, F. A. Von., *Scientism and the Study of Society. Economica. Vol ; IX pp. 267—291.*

بشيئة العقاب الفردية ويذكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحدنا من الاخلاق
وتحرير الفكر من القديم وتأكيده الميزة الفردية .

ولذلك وجدنا دوركايم ، صاحب التصورية الجمعية ، ، ينصر للذهب
الفردى ، ويؤكد الحرية للانسان الفرد . على اعتبار أن الإيمان بالعقل ، إنما
يقوى المشاعر الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١) . وهذا ما يتعارض تماما مع
الذهب الدوركايمى والميزة الجمعية ، التى تقول بمقل جمعى وحيد ، وتنكر وظائف
العقل الفردى ، وتؤكد نسبة المعرفة والحقيقة .

الامر الذى يرفضه فرايز بواس Boss ، عالم الاجتماع الأمريكى ، حيث
يؤكد فى كتابه « عقل الرجل البدائى The Mind of Primitive Man » أن
جوهر العقل الانسانى يبقى هو هو فى كل المجتمعات ، وأن الوظائف العقلية تظل
متشابهة تماما ، فى كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها أو تحضرها (٢) .

* * *

يتضح لنا من فريض مناقشات التسلسلة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية
الجمعية التى انتهى اليها دوركايم ، ، حيث أنه فى تلك التصورية الغريبة التى
يقول بها يقضى على الذكاء الفردى قضاء مبرما ، فقد أراد أن يخضع الفكر الفردى
بحيث يحمله يفكر من خلال إطارات الفكر الجمعى فحسب ، تلك الإطارات

(1) Durkheim, Emile., L'éducation Morale, Paris. 1925. pp.
13-14.

(2) Boas, Franz. The Mind Primitive Man, Macmillan. New
York. 1911 p. 122.

التي استمد منها الانسان مقولاته وقوليه الفكرية . بمعنى أن تردد ما كانت
الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كائنا سلبيا خريبا ،
يتصور تصورات الخساسة من خلال التصورية الجمعية ، ويتخيل أحلامه
وأفكاره بالتعامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمعية ، وحتى ذكرياته وعالمه
الذاتي الخاص ، إنما تستمد إطارها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها إلى عالم
الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغي أن تؤكد أن النزعة التصورية الجمعية هي نزعة
مسرقة ومنطرفة . لأنها تنسك مصادر الادراك الانساني ولا تعرف بمسكات
الانسان الفرد .

وإن الممن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولي الزمان والمكان ، لا يسمعه إلا
أن يقول : إنه موقف يحدد الموقف التجريبي القديم ، في القرن الثامن عشر ،
ولا يختلف عنه إلا في القول ، بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ،
بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعاتها المتعاقبة
في بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كنبيج المعرفة
أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية الفردية وحدها . بمعنى
أن حواس الفرد تنقل اليه تأثرات هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ،
هو الفرق بين ماهو دجاعي ، وماهو دفردي ، ولكنهما يظلان يكونان
موقفا تجريبييا خالصا .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحيد للانسان ، فبما أن
الانسان يتعلم منها ، إلا أنه ليس نمثالا لا ينضج بالحياة والحس والعقل ، وود

الفعل حيال ما يلقاه من التجربة . فالإنسان العارف يعطى كما يأخذ ، ومكان المعطاء مجهول مغفل عنه ، في كل موقف تجريبي ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردى ، هو بيان ما يعطيه الإنسان التجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع . ومن هنا تنبع ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى ، الذى نحال به المعرفة وننقد ما ، لتبيين العناصر الأساسية التى يعنى بها الإنسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو إنسان ، لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا إلى القول برمان ومكان قبلين أو حتى علميين يرضى بهما العلم .

فمن الثابت أنه لاصلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين فى العلم نجد زمانا مقدسبه الأجواء فارغا من الأحداث ، منسابا لسيابها لا يتنهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلسفى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق ممبر عما يعطيه العقل الإنسان من عنده ، إلى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المنشأ به الأجواء ذو الأبعاد الثلاثة ، الذى تتنقل فيه الأجسام انقلا حراً من غير تدوير ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية . أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تعوق الحركة لامتلاكه بها ، فهو مكان هندى يلقي بالمعرفة العلمية وحدها .

تلك المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتضهد بما يعطيه الإنسان ، رغم المجتمع ورغم التجربة . وما بالك بتمدد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها هـ ، و هـ ، أكثر من ثلاثة أي أنها إلى ما لا ينتهي ، فإذا يقول لنا المجتمع بصدده هذا المكان العلمي الممتد؟ .

مثل هذا الزمان والمكان الدليين ، [عنا مختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ليجدوا المناهج العقلية لمثل هذه المقولات .

أم إن مسألة الزمان والمكان عندما تتعقد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية .

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد زابع أو أبعاد لا تنتهي ، فأننا لن نثر عليها مطلقا في المجتمع ، بل ولا بتصورها أفراد المجتمع . وإنما السبيل إليها المعرفة العلمية التي هي مجرود العقل الفردي . فإن ، إنشئنا فرد وليس مجتمعا . ولم يخلق نظريته من المجتمع . لذلك هي نظرية مثسكرة ، والابتكار أو الأصالة محل فردي خالص .

ولذلك فإن علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أوضاع المكان والزمان في المجتمع ، فإنه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريد العلم الرياضي والطبيعي ، وكما يبحثها الفيلسوف . وهما ما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لقيدهما .

وبذلك استطاع القول إن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع
فأله لم يزد على مجرد توسيع التجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق
المجتمع .

ولكنه يظل مع ذلك ، مكتوف الأيدي عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين في
طبيعتها العلمية ، تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل إلا بالتحليل
والنقد العقليين .

فالفلسفة في اتجاه ومعا العلم ، والأصالة ، والابتكار الفرديين ، وحسب
الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يولييه ظهرو ، فيزداد بعداً من مؤلف إلى آخر ،
عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيب على ما
يطرحه الجواب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم لموقف الاجتماعي وحده لا يكون قد ألقى الفلسفة ، وإنما
يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلمية ، الذين أنتجا مثل هذه المقولات
غير الإجتهادية .

* * *

وخاضا وجدنا كيف قهافت وجهة النظر الاجتماعية في مصادر المقولات ،
ورأينا أن مقولات الفكر الانساني لا تطابق الواقع الاجتماعي ، ولا تستمد
من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . إذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال
المجتمع ، ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات إجتهادية ، ومن ثم لا تصبح
المقولات مهرو اطارات إجتهادية .

فليست الطبيعة ، فيها يقول شارل بلوندل ، جزءا من المجتمع بل إننا ،
نجد العكس ، فإن المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ،

وبذلك فإن مصطلحات المجتمع وتصوراتها إنما تعجز دون شك عن أن تأخذنا بمعرفة حقيقية ، كما أنها ليست كافية بذاتها في تفسير مقولات الفكر الإنساني . ولكن لما كان الدين والمجتمع - هما أصل المقولات - كما أشار دور كايم ، فإن النظرة الأولى تعلمنا أنه لا بد من أن تتحول بالضرورة تحولا أساسيا في مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجئ ، وأنه كان لا بد من تجردها عن الصبغة الدينية لكي تصبح أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلما (١) .

ويرى د بلوندل ، أنه إذا كانت المقولات ذات أصول إجتماعية ، فما من فكرة تخطر بالعقل أو إحساس يحيش في العاطفة ، إلا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الإنسان - عند دور كايم - حيوانا يلذوب ذوبانا في بنية المجتمع ، وقد فقد عناصره الإنسانية الفريدة السكامة في عقله ومشاعره (٢) .

وبذلك فقد تأفنا موقف علم الاجتماع من مشكلة أصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير في موقف علماء الاجتماع من الأصول الإجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها ، ولا يمكن أن يكون المنصر المنظم للتجربة مستمدا من التجربة لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها ، خارجها - بكل تأكيد - فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أو إجتماعية ، وإنما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

(1) Blondel, Charles. : Introduction à la Psychologie Collective .
Collection Armand Colin, Paris. 1946 P. 60.

(2) Ibid : p. 68

دور كايم كعالم وفيلسوف :

لا شك أن هناك صلات وعيقة بين علم الاجتماع والمعرفة ، من حيث أننا ننظر إلى الفلسفة على أنها الدراسة المنظمة للمعرفة الإنسانية ، كما ننظر إلى علم الاجتماع على أنه العلم الذى يبحث عن المعرفة الكلية للإنسان من خلال ظروفه الاجتماعية في مظاهرها الخاصة والعامة .

وليس من شك أيضا - في أن الفرض الذى من أجله ظهر علم الاجتماع إنما هو دراسة الإنسان ونظمه ، بمعنى أن « علة وجوده *Raison d'être* ، وصدوره ، هي بحث مضامين تلك القضية الأرسطية القائلة بأن الإنسان حيوان اجتماعي أو سياسي *Zoon Politiken* . حيث أن الإنسان لم يكن هو ما عليه من الإنسانية ، الا بفضل مشاركته في المجتمع ومساهمته في تيار الحياة الاجتماعية . أو على حد تعبير « اميل دور كايم » في كتابه « الضخم » الصور الأولية للحياة الدينية *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse* ، حيث يقول في عبارة مشهورة :

« إننا نتكلم لغة لم نصنعها ، ونستخدم آلات ،
« وأدوات لم نخترعها ، ونقن ونفرض حقوقا ،
« لم ننظمها . إنه هو المجتمع الذى لدينا ،
« بمختلف خيرات الحضارة . تلك الخيرات التي
« منحت للإنسان سماته العامة التي تميزه عن سائر
« الكائنات والمخلوقات . إذن الإنسان إنما هو
« إنسان ، من حيث أنه فقط كائن متحضر (١) »

(١) Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912

من هذه العبارة الدور كإيمية الراجعة ، يتضح لنا تلك الصلة الوثيقة التي تربط الإنسان بالمجتمع ، بل والتي تعضى على الإنسان إنسانيته . إذ أننا لو جردنا الإنسان من لغته ، ودينه ومعتقداته وأزيائه ، فسوف لا نراه إنسانا ، وإنما نتصوره وحشا من وحوش الغاب ، حيث أن المجتمع هو العلة الحقيقية الأولى في تحويل الإنسان من حيث هو كائن بيولوجي أو كائن عضوي حيواني ، إلى الإنسان ككائن مشرقب . أو ككائن متدين ومتكلم ومتحضر . فالمجتمع هو علة الثقافة ، ومصدر الدين ، ومهيكل اللغة ، ومبعث الحضارة .

وخفاما ، فقد حاول دور كايم أن يدرس الإنسان عن طريق تلك النظرة التكاملية المزدوجة ، التي تنبثق من خلال تلك المشاركة العميقة والغضة بين علم الاجتماع Sociology من جهة ، وبين الفلسفة philosophy من جهة أخرى ، حيث تبرز ، بلا شك ، تلك المشاركة النقية النخاسة ، حين تندمج دراسات الفلسفة في حرية ونقاء ، بدراسات علم الاجتماع ، فتعطينا هذه المزاوجة ، بين الفكر والواقع ، فيها أوفى وأدق الكائن الانساني من جهة ، ولوجود الاجتماع ، من جهة أخرى .

ملحق الكتاب

- (أ) ملحق لبعض النصوص المختارة من: وثائق إميل دوركايم .
- (ب) ملحق الأعلام .
- (ج) ملحق المراجع .
- (د) ملحق المحتويات .

الفئات والتصورات الدينية

النص الأول :

[إنه يرجع في جذور أحكامنا ، عدد من الأفكار الهامة التي تسود حياتنا العقلية برمتها ، وهي التي يسميها الفلاسفة منذ أرسطو بفئات العقل : كالزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة ، والجوهر ، والشخصية . وهي تطابق الخصائص العامة للأشياء .

(1)

Les Catégories et les représentations religieuses

« Il existe à la racine de nos jugements, un certain nombre
« de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellec-
« tuelle. Ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote,
« appellent les Catégories de l'entendement : notions de temps,
« d'espace, de genre, de nombre, de Cause, de substance, de
« personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus
« universelles des choses. »

إنها الاطارات الصارمة التي تحيط بالفكر ، فلا يستطيع أن يتحرر منها ، حيث يبدو أننا لا نستطيع أن نفكر أو أن نعقل موضوعاً لا يكون في الزمان أو في المكان ، أو حتى لا يكون معدوداً . أما الأفكار الأخرى ، فهي طارئة وغير ثابتة ويمكن للإنسان أن يستغنى عنها . ولكن المقولات تبدو لنا كل وجهة التفریب أنها لا تنفصل عن العقل وأدائه لوظيفته . ومن ثم فهي بمثابة هيكل الفكر . ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلاً منهجياً ، لوجدنا في طريقتنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين ونجست عن الدين ، ولذلك فهي نتاج لفكر الديني .

Elles sont Comme les Cadres solides qui enserrant la pensée ; Celle — Ci ne paraît pas pouvoir S'en affranchir sans se détruire, Car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont Contingentes et mobiles; nous Concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque, Celles - là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont Comme l'ossature de l'intelligence,

« والتصورات الدينية هي تصورات جمعية وتفصح عن حقائق جمعية ، كما أن الطقوس هي أساليب للعمل التي لا تنشأ إلا في أحضان الجماعات المتجمعة ، والمقصود منها إمارة أو إستهزاء أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك الجماعات . ولكن لما كانت المقولات ذات مصدر ديني ، فإنها تفارق الوقائع الدينية في طبيعتها الجمعية . حيث تكون هي أيضا أشياء اجتماعية ، ومن نتائج الفكر الجمعي . »

دور كايم ، إميل « الصور الأولية للحياة الدينية » باريس ١٩١٢

صفحات ١٢ ، ١٤

Or, quand on analyse méthodiquement les Croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entré Ces Catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse.»

« Les représentations religieuses sont des représentations Collectives qui expriment des réalités Collectives, les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire Certains états mentaux de Ces groupes.

Mais alors, si les Catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature Commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses sociales, des produits de la pensée Collective.»

Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse»

Félix Alcan, Paris. 1912. pp. 12 - 14.

النص الثاني

ما هي الظاهرة الاجتماعية؟

هناك إذن سبق من الظواهر تبرز مجموعة من الصفات العديدة الخصوص وتأتلف من أساليب الفكر والعمل والشعور الخارجة عن الفرد ، والتي زودت بقوة قهر فرضت عليه . ومن ثم لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر العضوية ، إذ أنها تتألف من تصورات وأفعال ، ولا يمكن كذلك أن نخرج بينها وبين الظواهر النفسية التي لا وجود لها إلا في إطار شعور الفرد . فتركيب هذه الظواهر إذن من نوع جديد قائم بذاته ، فينبغي وصفها بأنها إجتماعية . ومن الواضح أنه لا يصلح أن يكون مادتها الفرد ، بل ولن يكون شيئا آخر سوى المجتمع ، سواء أ كان المجتمع السياسي بكتلته ، أو بعض ما يحويه من جماعات أو زمر خاصة كمذاهب الدين ومدارس الآداب والسياسة ، ومثل الروابط المهنية وغيرها .

(2)

Qu'est — Ce qu'un fait Social ?

« Voilà donc un ordre de faits qui présentent des Caractères très spéciaux : ils Consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont données d'un pouvoir de Correction en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu' ils consistent en représentations et en actions, ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux. Elle leur convient, car il est clair que, n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société, soit la société politique dans son intégralité, soit quelque'un des groupes partiels qu' elle renferme, confessions religieuses écoles politiques, littéraires, corporations professionnelles, etc., »
Darkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique,
Pres. univers. de France, Paris 1967. p. 5.

التميز الثالث :

ملاحظة الظواهر الاجتماعية :

« ومع ذلك ، فإن الظواهر الاجتماعية هي « أشياء » ، ويجب أن نعالجها على أنها أشياء . ولكن نوضح تلك القضية ليس من الضروري أن نفلس طبيعة الظواهر الاجتماعية ، أو نبحث تلك المقادير التي بينها وبين الظواهر الأقل منها مرتبة . ويمكن أن نقرر أنها المادة الوحيدة التي تقدم لعالم الاجتماع . فالشيء هو ما يقدم ويفرض نفسه وهو ما يعطى حقيقة تحت الملاحظة . »

(٣)

Observation des faits Sociaux

« Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses . Pour démontrer cette proposition , il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature , de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs . Il suffit de constater qu'ils sont l'unique datum offert au sociologue . Est chose ; en effet , tout ce qui est donné , tout ce qui s'offre ou , plutôt , s'impose à l'observation . »

فمعالج الظواهر كأشياء ، هو أننا نعالجها كأداة تؤمن نقطة البدء في العلم .
والظواهر الاجتماعية لاشك أننا نطوى على تلك الخاصة . فإن ما هو معطى
لنا ليس هو الفكرة التي يكونها الناس لأنفسهم عن قيمته ، فهذا حال حيث
تبدل القيم في الواقع مع حركة الملائك الاقتصادية . وليس الفكرة التي
يكونها الناس عن المثل الأعلى الأخلاقي هي التي تحد سلوكنا ، وإنما تحدوها
مجموعة القواعد الخلقية . وكذلك الفكرة التي يكونها عن الثروة أو عن الفسء
النافع ليس هي التي تحد القيمة ، وإنما تحدوها سائر تفصيلات التنظيم
الاقتصادي .

Traiter des phénomènes comme des choses, c'est
les traiter en qualité de data qui constituent le point de départ
de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestable-
ment ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée
que les hommes se font de la valeur, Car elle est inaccessible: ce
sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations
économiques. Ce n'est pas telle ou telle conception de l'idéal
moral, c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement
la conduite. Ce n'est pas l'idée de l'utile ou de la richesse,
c'est tout le détail de l'organisation économique » .

Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique,
Paris. 1967. pp. 27 — 28.

النص الرابع :

تعريف الظاهرة الأخلاقية

• تنكشف لنا الحقيقة الأخلاقية في مظهرين مختلفين ينبغي أن نميز بينهما تمييزاً واضحاً دقيقاً : هما المظهر الموضوعي ، والمظهر الذاتي . فلكل جماعة معينة أخلاقها الميزة تمييزاً دقيقاً ، ولكل شعب قواعده الخلقية الخاصة التي تسود في فترة محددة من تاريخه ، وباسم هذه القواعد السائدة تصدر المحاكم أحكامها ، ويصوغ الرأي العام معاييرهِ . فبنا إذن بناء على ما تنفرد الوقائع ثمة أخلاقاً مشتركة وعامة تربط بين الناس في رابطة جمعية ، •

(4)

Détermination du fait Moral

«La Réalité morale se présente à nous sous deux aspects différents, qu'il est nécessaire de distinguer nettement ; l'aspect objectif et l'aspect subjectif.

Pour chaque peuple, à un moment déterminé de son histoire, il existe une morale, et c'est au nom de cette morale régnante que les tribunaux condamnent et que l'opinion juge. Pour un groupe donné, il y a une certaine morale bien définie. Je postule donc, en m'appuyant sur les faits, qu'il y a une morale Commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité ».

وإل جانب هذه الأخلاق ، نجد عدداً لا حصر له من الأخلاق ، حين
يعبر كل فرد وكل ضمير خلقى عن تلك الأخلاق العامة بطريقة الخاصة ،
وحسبما يفهمها ويتصورها كل فرد من زاويتين . ولا يوجد ذلك الضمير الذى
يمكس أخلاق عصره ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو ولاخلاقياً
إذا نظرنا إليه من جوانب خاصة . فلا شك أن كل ضمير إنما يخضع لتأثير
الوسط (البيئة) والتربية والوراثة ، الأمر الذى يجعل كل ضمير ينظر إلى
القواعد العامة من خلال منظور خاص ، فقد يشعر الفرد مثلاً بوطأة قواعد
الأخلاق المدنية ، بينما يشعره هذه الاحساس بقواعد الأخلاق المالكية . وقد
يشعر آخر شعوراً حقيقياً باحترام القانون والمدانة ، بينما يكون تصور
لواجبات مثل الإحسان بامتأ وخالياً من الفاعلية . وبذلك تتأثر مظاهر
الأخلاق فيما بينها بتأثير الضمائر الفردية ونظرتها لكل مظهر منها .

« Maintenant, en dehors de cette morale, il y en a une
multitude d'autres, une multitude indéfinie. Chaque individu,
en effet, chaque conscience morale exprime la morale commune
à sa façon; chaque individual comprend, la voit sous un angle
différent; aucune conscience n'est peut-être entièrement
adéquate à la morale de son temps et on pourrait dire qu'à
certains égards il n'y a pas une conscience morale qui ne soit
immorale par certains côtés. Chaque conscience, sous l'influence
du milieu, de l'éducation, de l'hérédité, voit les règles morales
sous un jour particulier; tel individu sentira vivement les règles
de morale civique, et faiblement les règles de la morale
domestique ou inversement. Tel autre aura le sentiment profond
du respect des contrats, de la justice, qui n'aura qu'une
représentation pâle et inefficace des devoirs de charité. Les
aspects même les plus essentiels de la morale sont perçus
différemment par les différentes consciences ».

« ولن أتناول هنا هذين المظهرين الحقيقيين الأخلاقيين ، بل سأقتصر على أولهما وحده . حيث أننا لا نشغل إلا بالحقيقة الموضوعية للأخلاق ، تلك التي نعتبرها المصدر العام والطريقة المشتركة للحكم على الأفعال . حيث أن إختلاف الضمائر الخلقية الفردية ، إنما يهجر إلى استعانة دراسة الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقة الموضوعية . ولكن هذا لا يمنع من أن تصبح دراسة الشروط التي تحدد هذه الفروق الفردية للأخلاق ، موضوعاً لدراسات سيكولوجية عامة دون شك ، وإن كان بحث كهذا لا يستطيع أن يقدم الغرض الذي نهدف إليه هنا :

“Je ne traiterai pas ici de ces deux sortes de réalité morale mais seulement de la première. Je ne m'occuperai que la réalité morale objective, celle qui sert de point de repère commun et impersonnel pour juger les actions. La diversité même des conscience morales individuelles montre qu'il est impossible de regarder de ce côté, lorsqu'on veut déterminer ce qu'est la morale. Rechercher quelles conditions déterminent ces variations individuelles de la morale, serait sans doute un objet d'études psychologiques intéressantes, mais qui ne saurait servir au but que nous poursuivons ici.”

النص الخامس :

الرابطة التركيبية للفعل الخلقى

« وحينا نخرج على قاعدة خلقية ، نشأ عن ذلك عادة ، وبالنسبة للفاعل ، بعض النتائج المرضية . ولكننا نستطيع أن نعين بين نوعين من هذه النتائج : (١) من النتائج ما ينجم آليا عند الخروج على القاعدة . فإذا تجاوزت القاعدة الصحية التي تأمرنا بالابتعاد عن أماكن العدوى ، فإن نتائج هذه الفعل تنجس تلقائيا أو آليا بانقال المرض إلى . فتنبأ عن الفعل المرتكب ، تلك النتيجة التي ترتب عليه لذاته . بل إنه يمكن الوقوف مقدما عند تلك النتائج التي يتعاضد عليها هذا العمل عن طريق تحليله ، ومعنى ذلك أن النتيجة متضمنة في الفعل . »

(5)

Le lien synthétique de l'acte morale

« Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses pour lui, mais parmi ces conséquences fâcheuses, nous pouvons en distinguer de deux sortes :

1—Les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation. Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts suspects, les suites de cet acte se produisent automatiquement, à savoir la maladie. L'acte accompli engendre de lui-même la conséquence qui en résulte et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquement impliquée ».

د (٢) ولكنى حين أخرج على القاعدة التى تأمرى بالأقتل ، فأننى لن أجد قط فى هذا الفعل لوما أو عقابا مما قامت بتحليله . حيث لا يوجد أى تماس بين الفعل ونتيجته ، ومن المستحيل أن تستخلص بالتحليل من فكرة قتل الانسان أو إزهاق النفس أية فكرة عن الاستهجان أو العقاب . وهنا لا يكون الارتباط بين الفعل ونتيجته ضمنيا ، وإنما هو رابطة تركيبية . وأنا أطلق لاسم « الجزاء » على النتائج التى ترتبط على محور تركيبى مع الفعل الخلقى . وذلك الرابطة التركيبية لا تصرف حتى الآن مصدرها ، أو السبب الذى أو جدها ، ولكن يكفينا أن نقرر وجودها ، دون أن نذهب حاليا إلى إفساد من ذلك » .

“ 2 — Mais quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtement; il ya entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité Complète; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide, la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est, lui, un lien synthétique.

L'appelle sanction les conséquences ainsi rattachées à l'acte par un lien synthétique—ce lien, je ne sais pas encore d'où il vient, quelle est son origine en sa raison d'être; J'en constate l'existence et la nature sans aller présentement plus loin”.

Durkheim, Emile., Sociologie et philosophie., press univers de France, Paris 1963. pp. 56—57.

الفصل السادس :

الجزاء

وولقد توصلنا إذن الى فكرة أكثر حقا من طبيعة الجزاء ، فالجزاء هو نتيجة الفعل ، ولكنه كنتيجة لم يصدر عن محتوى الفعل ذاته ، بل عن فعل لا يتفق مع قاعدة مسبقة . حيث تنجم فكرة الجزاء عن وجود قاعدة مسبقة ثم يكون الفعل تمرداً أو خروجاً على هذه القاعدة . وعلى هذا النحو ، نجد أنفسنا إزاء مجموعة من القواعد التي تليق بنلك الصفة الخاصة . ونحن نلتزم بالآ تقدم على الأفعال التي تنهاها عنها هذه القواعد ، دون أن يكون هناك من سبب سوى أنها تنهى عنها وهذا هو ما يسمى بتأدية الالتزام بالنسبة للقاعدة الخلقية . وهكذا نتوصل عن طريق التحليل الامبريقي الدقيق ، الى فكرة الواجب والالتزام على نحو ما فهمها كانط .

6

La Sanction

" Nous sommes donc arrivés à une notion plus profonde de la sanction; la sanction est une conséquence de l'acte qui ne résulte pas du contenu de l'acte, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à une règle préalable. C'est parce qu'il y a une règle, antérieurement posée, et que l'acte est un acte de rébellion contre cette règle, qu'il entraîne une sanction.

Ainsi, il y a des règles présentant ce caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous les interdisent tout simplement parce qu'elles nous les interdisent. C'est ce qu'on appelle le caractère obligatoire de la règle morale. Voilà donc retrouvée, par une analyse rigoureusement empirique, la notion de devoir et d'obligation, et cela à peu près comme Kant l'entendait".

· Durkheim, Emile. Sociologie et philosophie, press. univers. de France. Paris 1963 PP. 61-62.

الفصل السابع :

عناصر الاخلاق

« نستطيع ان نؤكد إذن أن الاخلاق هي نسق من القواعد العملية التي تنظم وتوجه سلوكنا ، والتي تحدد لنا ماذا يجب عمله في مختلف الحالات التي تعرض لنا ، حتى نحسن التصرف ونعرف كيف نطيع . وإذا كانت هذه الملاحظة الاولى لا تختلف كثيراً عما يقرره العامة ، فانها تكفي مع ذلك لابرار الحقيقة هامة كثيراً ما تغفل عنها . ويؤكد غالبية الاخلاقيين في الواقع على انحصار الاخلاق في صيغة واحدة وعامة . ولهذا السبب يؤكد الاخلاقيون في سهولة ويشتر على قيام الاخلاق برمها في الضمير الفردي ، وأنه يكفي أن توجه الكدب عنها نظرة بسيطة نحو باطن الذات »

¶

Les Éléments de la Moralité

« Nous pouvons donc dire que la morale est un système de Règles d'action qui prédéterminent, la conduite. Elles disent comment il faut agir dans des Cas donnés, et bien agir, C'est bien obéir.

Cette première remarque, qui m'est presque qu'une observation de sens Commun, suffit pourtant à mettre en relief un fait important et trop souvent méconnu. La plupart des moralistes, en effet, présentent la morale Comme si elle tenait toute entière dans une formule unique et très générale, C'est précisément pour Cela qu'ils admettent si facilement que la morale réside tout entière dans la Conscience individuelle, et qu'un simple Coup d'oeil en dedans de nous-même suffit pour l'y découvrir

« ومن هذه الصيغة لقب الخلال (بين الأخلاقيين) حول الوسائل المختلفة للتعبير عنها . حيث يختلف أسلوب الكانطيين عن أسلوب النعميين ، فلكل منهم أسلوبه الخاص ، ولكنهم رغم اختلافهم ، يتفقون جميعا على تحديد مكانها المختار (وهو العنصر الفردي) . وكل ما يبقى بعد ذلك لا يعد وأن يكون تطبيقا لهذا المبدأ الأساسي . ويوضح هذه الطريقة ويترجم عنها ذلك التمييز الكلاسيكي بين ما يسمونه بالأخلاق النظرية والأخلاق التطبيقية . »

« Cette formule, en l'exprime de manières différentes: Celles des Kantiens n'est pas Celle des utilitaires, et chaque moraliste utilitaire a la sienne. Mais, de quelque façon qu' on la Conçoive, tout le monde s'étend pour lui assigner la place éminente. Tout le reste de la morale ne serait qu' application de ce principe fondamental. C'est Cette conception que traduit la distinction classique entre la morale dite théorique et la morale appliquée. »

و مهمة الأخلاق الأولى (النظرية) هي تحديد ذلك القانون الأعلى للأخلاق ،
أما الثانية (التطبيقية) فإنها تبحث عن كيفية تطبيق ذلك القانون حين يصدق
على مختلف الظروف والحالات الأساسية التي تعرض لنا في حياتنا .

ولا يمكن أن يكون للقواعد المنفعة التي تتوصل إليها بهذه الوسيلة أية
حقيقة خاصة ، لأنها لا تعدو أن تكون إمتداداً للحقيقة الأولى ، أو نتيجة
لانعكاسها من خلال وقائع التجربة . فلتطبق القانون الأخلاقي العام على مختلف
العلاقات العائلية حتى تحصل على مضمون الأخلاق العائلية ، وإذا ما طبقناه
على مجموع العلاقات السياسية ، نتوصل فوراً الى باطن الأخلاق المدنية ، ...
الخ . .

« La première a pour objet de déterminer Cette loi
supérieure de la morale, la seconde de rechercher Comment la
loi ainsi énoncée doit s' appliquer dans les principales Combinaisons et
Circonstances que présente la vie. Les Règles de
détail que l'on déduit par Cette méthode n'auraient donc pas
par elles — mêmes de réalité propre; elles ne seraient que des
prolongements, de Corollaires de la première, le produit de
réfraction à travers les faits de l'expérience. Appliquez la
loi générale de la morale aux différentes relations domestiques,
et vous aurez la morale familiale, aux différentes relations
politiques, et vous aurez la morale civique ... etc.»

Durkheim, Emile., L' Education Morale, Felix aican.
Paris. 1926. pp. 27—28.

النفس الثامن :

النفس والروح

و لكن النفس لم تكن روحا ، بل إنها مرتبطة بالجسد الذي لا يفرجه إلا نادراً . وإذا لم تكن النفس شيئا أكثر من ذلك ، فإنها لم تكن موضوع عبادة . وعلى العكس فقد كانت الروح دائما شيئا محدوداً يعتمد عن الجسد ، ولا يستطيع الانسان أن يتصل بها إلا بمراعاته الطقوس الدينية .

فالنفس إذن لا تصبح روحا إلا في حالة إنتقالها : وينجم عن التطبيق المبسط لتلك الأفكار المسبقة الاعتقاد بالتناسخ في حالة الموت ولم يتميز الموت في اعتقاد البدائيين من إغفاء طويلا في كل تلك الحالات .

8

L'Âme et l'esprit

• Mais L'Âme n'est pas un esprit. Elle est attachée à un Corps d'où elle ne sort qu'exceptionnellement, et, tant qu'elle n'est rien de plus, elle n'est l'objet d'aucun Culte. L'esprit au contraire, tout en ayant généralement pour résidence une chose déterminée, peut s'en éloigner à volonté et l'homme ne peut entrer en relations avec lui qu'en observant des précautions rituelles. L'Âme ne [pouvait donc devenir esprit qu'à condition de se transformer : la simple application des idées précédentes au fait de la mort produisit tout naturellement cette métamorphose. Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d'un long évanouissement ou d'un sommeil prolongé, elle en a tous les aspects.

وتلك هي فكرة النفس التي انتقلت من مبدأ حيوي في جسم الانسان، إلى أن أصبحت روحاً أو قريناً خيراً أو شراً، أو حتى إلهاً، وذلك تبعاً لأهمية النتائج التي تُعزى إليها. ولكن إذا كان الموت بصفة قاطعة هو الذي أحدث تأليه النفس، فإن أول عبادة عرفتها الانسانية قد توجهت إلى الموتى وأرواح الأجداد. وكانت الطقوس الأولى طقوساً جنائزية، كما كانت أولى القرابين هي أحادي غذائية تشبع حاجات الموتى، وكانت القبور هي أولى الهياكل والمذابح التي تقام عليها القرابين.

Voilà l'âme transformée de simple principe vital animant un corps d'homme, elle est devenue un esprit, un génie, bon ou mauvais, une divinité même, selon l'importance des effets qui lui sont imputés. Mais, puisque c'est la mort qui aurait opéré cette apothéose, c'est, en définitive, aux morts, aux âmes des ancêtres que se serait adressé le premier culte qu'ait connu l'humanité. Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires; les premiers sacrifices auraient été des offrandes, alimentaires destinées à satisfaire au besoin des défunts, le premiers autels auraient été des tombeaux.»

Durkheim, Emile., *Des Formes Élémentaires de la vie Religieuse*,
Félix Alcan, Paris. 1912. pp. 72-73.

النفس الثامن :

الفرد والتوتم

« هنا يفقد الإنسان ذاتيته ، ويصبح عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية ،
أعلى بينه وبين توتمه كاملاً وتاماً . إذ أنه يعتقد أن شخصيته ، وشخصية قرينه
الحيوانى ، ليستا إلا شيئاً واحداً . وأن التوحد فى الهوية هو بحيث أن الإنسان
يكتسب خصائص الشئ . أو الحيوان الذى هو قرينه .

« إن الأشياء التى من نفس النوع تعتبر فى الحقيقة ، مثل الأقارب
بين أفراد الجماعة الواحدة ، ومن ثم فإن الأفراد والأشياء أقارب ، وفهم من
نفس اللحم ، ومن نفس العائلة ، فالملاقات المنطقية هى إذن على نحو ما علاقات
عائلية . »

دور كايم ، إميل : « صور بدائية التصنيف ، مساهمة فى دراسة التصورات
الجمعية ، مجلة السنة الاجتماعية ، المجلد السادس .



L'individu et le totem

« Ici l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son ame extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personnalité et Celle de son fellow — animal ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les Caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché.

Les Choses d'une même classe étaient réellement Cousines Comme parentes des individus du même groupe sociale, et par suite, Comme parentes uns des autres. Elles sont de « la même chair », de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques. »

Durkheim, Emile, De Quelques Formes Primitives de classification, Contribution, à l'étude des représentations Collectives, L'année Sociologique, Vol : VI p. 68.

النص العاشر :

أحكام القيمة

ولكن القيمة إن لم تكن قائمة في الأشياء ، وإذا لم تتمثل بالضرورة بأى جانب من الواقع الامبيريقى ، أفلا يستتبع ذلك أن يكون مصدرها خارجيا أو معطى من التجربة ؟ هذا ما يؤكد في الحقيقة كثير من المفكرين صراحة أو ضمنا . ومذهبهم يتعدى إلى ما قبل « ديتشل » ويتدرج حتى يبلغ قمة الأخلاق الكانطية . وللإنسان عندهم ملكة قائمة بذاتها تتعدى التجربة ، وتتصور شيئا غير ما هو كائن ، فهى ملكة نضع وتدرك المثل العليا . وهى ملكة إدراك وتمثل ، يدركها المرء على أنها صورة عقلية نارة ، أو شعورية

II

Jugements de Valeur

« Mais si la valeur n'est pas dans les choses, si elle ne tient pas essentiellement à quelque caractère de la réalité empirique, ne s'ensuit-il pas qu'elle a sa Source en dehors du donné et de l'expérience ? Telle est, en effet, la thèse qu'on soutient, plus ou moins explicitement, toute une lignée de penseurs dont la doctrine, par-delà Ritschl, remonte jusqu'au moralisme Kantien. On accorde à l'homme une faculté qui genérise de dépasser l'expérience, de se représenter autre chose que ce qui est, en un mot de passer des idéaux. Cette faculté représentative ou la cogit, ici sous une forme plus intellectualiste, là plus sentimentale, mais toujours Comm

نارة أخرى ، كما تبدو في أغلب الاحيان واضحة متميزة كذلك التي تستخدم في مجال العلم . فمناك إذن طريقة نحو التفكير في الواقع ، وأخرى تختلف كلية كي تتجه نحو المثال وتتصل قيم الأشياء من حيث تقديرها بالمثل العليا . ولذلك يقال إن الأشياء قيدها حين تعكس أو تعبر عن مظهر من مظاهر المثل الأعلى ، ومن ثم تزيد أو تنقص قيدها طبقا للمثل الأعلى الذي تكشف عنه وتجسد فيه .

nettement distincte de celle que la science met en oeuvre. Il y aurait donc une manière de penser le réel, et une autre, très différente, pour l'idéal; et c'est par rapport aux idéaux ainsi posés que serait estimée la valeur des choses. On dit qu'elles ont de la valeur quand elles expriment, reflètent, à un titre quelconque, un aspect de l'idéal, et qu'elles ont plus ou moins de valeur selon l'idéal qu'elles incarnent et selon ce qu'elles en recèlent.»

Durkheim, Emile., *Sociologie et Philosophie*, Press. univers.—de France. Paris, 1968 pp. 127—128.

الفصل الحادي عشر :

الاجتماع وقيمة الأشياء

دوجلة القول، إنه إذا كانت قيمة الأشياء لا يمكن تقديرها إلا "بربطها ببعض الأفكار المثالية"، لاحتاج ذلك إلى شرح تلك الأفكار، ولكي نفهم إلى أي حد تكون أحكام القيمة ممكنة، لا يكفي أن يسلم المرء بعدد من المثل العليا، بل ينبغي أن يشرحها وأن يحدد مسار الأحكام، وكيف تستند إلى التجربة وتعددها وتدعم موضوعيتها.

II

La Société et la valeur des choses.

« En résumé, s' il est vrai que la valeur des choses ne peut être et n' a jamais été estimée que par rapport à certaines notions idéales, Celles—ci ont besoin d' être expliquées. Pour Comprendre Comment des jugements de valeur sont possibles, il ne suffit pas de postuler un certain nombre d' idéaux, il faut en rendre compte, il faut faire voir d' où ils viennent, Comment ils se relient à l' expérience tout en la dépassant et en quoi consiste leur objectivité.

ومن ثم فهل تتغير أنماط القيم طبقا لتغير الجماعات الإنسانية، وبالأبستيع ذلك أن تكون لها أصولها الجمعية ؟ ولقد تعرضنا من قبل حقا إلى نظرية سرولوجية خاصة بالقيم وشرنا إلى عدم كفايتها ولكنها نظرية تستند إلى تصور للحياة الاجتماعية ينص على طبيعتها الحقة ، حيث يمثل المجتمع كنسق من الأعضاء والوظائف يميل إلى المحافظة على ذاته ضد أسباب الانحلال التي تتاحه من الخارج ، ومثله في ذلك كمثل الجسم الحي ، حين تعتمد حياته برمتها على تلك الطريقة أو الاستجابة المناسبة لإزاء المثيرات الآتية من الوسط الخارجي . وعلى ذلك فالمجتمع هو حقيقة بؤرة الحياة الأخلاقية وأساسها الداخلي ، التي لم يؤكدوا أحد رغم ما لها من قوة وأصالة .

Puisqu' ils varient avec les groupes humains ainsi que les systèmes de Valeurs correspondants, ne s'ensuit-il pas que les uns et les autres doivent être d'origine collective ? Il est vrai que nous avons précédemment exposé une théorie sociologique des valeurs dont nous avons montré l'insuffisance; mais c'est qu' elle reposait sur une conception de la vie sociale qui en méconnaissait la nature véritable. La Société y était présentée comme un système d'organes et de fonctions qui tend à se maintenir contre les causes de destruction qui l'assaillent du dehors, comme un corps vivant dont toute la vie consiste à répondre d'une manière appropriée aux excitations venues du milieu externe. Or, en fait, elle est, de plus, le foyer d'une vie morale interne dont on n'a pas toujours reconnu la puissance et l'originalité.

Durkheim, Emile., Sociologie et Philosophie, Paris. 1963.
P. 132.

ملحق الأعلام

أبيقور Epicure ، ٢٧٢ ، ٢٧٤

أرسطيب Aristippe ، ٢٧٢ ، ٢٧٤

أرسطو Aristotle ، ١١٧ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢١٠

٢٢٤ ، ٢١١

إسبيناس (الفرد) Alfred Espinas ، ١٧ ، ٤٩

أفلاطون Plato ، ١٥١ ، ١٦٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٣

٢٠٧

إقليدس Euclid ، ٢١٥

ألبرت (هاري) Harry Alpert ، ١٤ ، ٢٢

القشيري (صاحب الرسالة القشيرية) ، ٢٦٤

الدنبرج Oldenberg ، ٢٢٥

إيفانو بريشارد (إ. إ.) Evans—Pritchard, E.E. ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨

١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ٢٠٩

إينشتاين Einstein ، ٢٠٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧

بارودي Parodi ، ٣٠٢

باستيد (روجيه) Roger Bastide ، ٢٦٥ ، ٢٦٩

باسكال Pascal ، ١٧٣ ، ٣١١

بارسول (تالكوت) T. Parsons ، ٢٢٠٩

- بالدوین (ج. م.) Baldwin ، ۱۷۵ ،
 باییه (البرت) Bayet ، ۱۹۱۸ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ، ۲۱۲ ،
 باییه (رایمولد) Raymond Bayer ، ۱۹۰ ،
 برجسون (هنری) H. Bergson ، ۱۶ ، ۱۶ ، ۱۷ ، ۲۰ ، ۲۰۴ ، ۲۰۷ ،
 ۲۱۰ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ ، ۳۰۴ ، ۳۰۵ ، ۳۰۶ ، ۳۲۵ ،
 پرستیانی Peristiany ، ۸ ، ۱۵۸ ، ۲۴۶ ،
 بریه (امیل) Brehier ، ۱۹۲ ،
 برنارد (کلود) Claude Bernard ، ۱۹۰ ،
 بندکت (روث) Ruth Benedict ، ۲۲ ،
 بواس (فرانز) Franz Boas ، ۱۵۲ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۷۶ ، ۱۷۸ ، ۲۲۸ ،
 بوآنکاره (هنری) H. Poincaré ، ۱۷ ،
 بوخارین Boukharine ، ۲۲۰ ،
 بوترو (امیل) Emile Boutroux ، ۱۵ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ ، ۲۷۴ ،
 بوجلیه (س) Célestin Bouglé ، ۸ ، ۱۷ ، ۶۱ ،
 بوردییه (پیر) Pierre Bourdieu ، ۱۲۰ — ۱۲۳ ،
 بلوندل (ش) Ch. Blondel ، ۲۳۲ ،
 پیرس (البرت) Albert Pierce ، ۴۰ ،
 تایلور (ادوارد. ب.) Edward B. Tylor ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۴۲ ، ۲۶۷ ، ۳۱۷ ،
 توئیس Tounies ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۳۰۴۲ ،
 تین (ایولیست) Hippolyte Taine ، ۱۷۰ ، ۱۶۱

راتزل Ratzel ، ۲۱

راد کلیف براون (ا. ر.) Radcliffe-Brown ، ۸ ، ۱۲۶ ، ۱۲۳ ، ۲۰۹ ، ۲۴۷

رافیسون Ravison ، ۱۸ ، ۱۸۹

ردفیلد (روبرت) Robert Redfield ، ۹ ، ۲۲ ، ۴۴

رولاند (مدام) Mme Roland ، ۳۲۴

ریمان Riemann ، ۱۲۸ ، ۲۱۷

ریبو Ribo ، ۱۶

رینوویه (ش.) Ch. Renouvier ، ۱۸ ، ۵۲ ، ۱۱۵ ، ۱۹۱ ، ۲۲۱

ریفرز (و. ه. ر.) W.H.R. Rivers ، ۱۴۰

ریفرز (جولیان پی) Julian Pitt-Rivers ، ۱۳۰

رولیت (جان) Jean Izoulet ، ۱۷

زیگل (جورج) W. Simmel ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۷۸

سارتر (جان پل) Jean Paul Sartre ، ۳۰۹

سان سیمون Saint Simon ، ۶۱

سپنسر (هربرت) Herbert Spencer ، ۷۷ ، ۷۹ ، ۴۹ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۴ ،

۶۶ ، ۱۱۵ ، ۱۶۲ ، ۲۶۷ ، ۲۸۰

سپنسر (بالدوین) Baldwin Spencer ، ۲۳۱ ، ۲۴۰

سترولو (کارل) Strehlow ، ۲۳۱

ستینثال Steinthal ، ۷۱ ، ۵۴

سقراط Socrates ، ۳۷۰

سوروکین Serokin ۱۲۷ ، ۱۳۸ ، ۱۴۶ ، ۲۰۹ ، ۲۲۲ ، ۲۲۴

سمیث (روبرتسون) Robertson Smith ، ۱۴۴

سیای Sèailles ، ۱۶۷

شارکو Charcot ، ۱۶

شتاینمتز Steinmetz ، ۴۱

شمول Schmoller ، ۲۱

شمیت (و .) W. Schmidt ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۲۶۹

شیلر Schiller ، ۲۲۴

شیلر (ماکس) Max Scheler ، ۴۱۶

فنته Fichte ، ۳۱۱

فبر (ماکس) Max Weber ، ۲۲

فروید Freud ، ۵۰ ، ۹۲

فریزر (جیمس) Sir James Fraser ، ۲۱ ، ۲۲۵ ، ۲۶۸

فونٹ Wundt ، ۱۹ ، ۷۵ ، ۲۸۲ ، ۲۲۳

فورد (ورنیه) Worms ، ۴۶

فیژن Fison ، ۲۴۴

فیفیر (لوسیان) L. Fehvre ، ۲۰

فین (هرمان) Hermann Wein ، ۳۱۹

کانٹ (ایمانوئل) Immanuel Kant ، ۱۷۲۴-۱۷۹۷ ، ۱۱۶ ، ۱۱۵ ، ۱۲۵ ، ۱۲۳ ،

۱۱۶ ، ۱۷۳ ، ۱۸۱ ، ۱۸۴ ، ۱۸۵ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۹ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶ ،

۲۷۵ ، ۲۷۶ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ، ۲۸۰ ، ۲۸۱ ، ۲۸۳ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷ ، ۲۸۸ ، ۳۰۷ ،

۲۱۱

کرویر Kroeber ، ۳۱۸ ، ۳۱۹

کلوکھون (کلاید) H. Kluckhohn ، ۲۲

کوردنچتون Goddington ، ۱۵۵ ، ۲۳۵

کون (کارلتون) Carlton Coon ، ۱۴۵

کوائف (اوسنت) Auguste Comte ، ۱۶ ، ۵۶ ، ۶۱ ، ۱۸۶ ، ۲۷۷

کونفوشیوس Confucius ، ۱۷۳

کولچوود Collingwood ، ۹۷

کولی Cooley ، ۴۲ ، ۴۴

کولانچ (فوستل) Fustel de Coulanges ، ۱۵ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳

کیتلیه Quétolet ، ۲۱

کیرکگورڈ (سورین) Soren Kierkegaard ، ۲۶۵ ، ۲۰۱ ، ۲۰۹

کئییه Cuvillier ، ۳۲۱

لاشیلیر Tschelizer ، ۱۸۹ ، ۱۸۱

لازاروس Lazarus ، ۲۱

لالاند (آندریه) André Lalande ، ۱۱۵ ، ۲۰۲ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶

- لایچ (آندرو) Andrew Lang ، ۲۶۶
 لاکومب Lacombe ، ۳۲۱
 لوباتسکی Lebtchvsky ، ۱۲۸ ، ۲۱۷
 لوسن (رینی) René Le Senne ، ۲۶۳ ، ۱۷۴ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰
 لوک (جون) John Look ، ۶۵ ، ۲۱۱
 لوی (روبرت) Robert Lowie ، ۹
 لونج (ج) J. Long ، ۲۳۰
 لیبز Leibniz ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰
 لیفی سترالس (کلود) Claude Lévy—Strauss ، ۲۱
 لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy — Bruhl ، ۷ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۳
 ۱۵۷ ، ۱۷۷ ، ۱۹۱ ، ۲۴۷ ، ۲۷۷ ، ۳۱۱ ، ۳۱۲
 لینتون (رالف) Ralph Linton ، ۳۱۹
 مارکیوز (هربرت) Herbert Marcuse ، ۱۸۶
 مارکس (کارل) Karl Marx ، ۶۰ ، ۶۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۳۱۵ ، ۳۱۶
 ماکلینان Mc Lennan ، ۲۱
 ماکیزر (روبرت موریسون) Robert Morrison Mc — Iver ، ۱۵۲
 مانهایم (کارل) Karl Mannheim ، ۳۱۶
 مالینوفسکی Malinowski ، ۲۲ ، ۱۵۲
 مودسلی Maudsley ، ۴۹
 موس (مارسیل) Marcel Mauss ، ۵ ، ۸ ، ۱۹۱ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۴۷
 ۲۴۸ ، ۲۵۸ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱
 مونتسکیو Montesquieu ، ۳۱۷
 مولر (ماکس) Max Muller ، ۷۴۴ ، ۷۴۵
 مولییر Molière ، ۱۷

موی (بول) Paul Mouy ، ۱۷۲ ، ۱۱۴

مید (مارجریت) Margaret Mead ، ۲۲

مین (هنری) H. Maine ، ۲۱

نیوٹن (اسحق) Isaac Newton ، ۱۷۲ ، ۱۹۸ ، ۲۱۶

هارتمان (فون) Von Hartmann ، ۱۹

هالباکس Halbwachs ، ۸ ، ۲۱ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۸۱ ، ۱۱۷ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵

، ۱۲۶ ، ۱۳۳

هاملان (اوکتاف) Octave Hamelin ، ۱۸۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۲

هایک (فون) Von Hayak ، ۲۲۷

هارتمان (نیکولای) Nicolai Hartmann ، ۳۱۸

هلنئوس Helvétius ، ۲۷۵

هکسل Huxley ، ۴۹

هوبز (توماس) T. Hobbes ، ۹۵ ، ۲۷۵

هرسکوفتز Herskovitz ، ۳۱۹

هوبیر (هنری) H. Hubert ، ۱۷ ، ۲۱۰ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷

هيجل (ج و ف) G. W. F. Hegel ، ۵۴ ، ۱۶۶ ، ۱۷۸ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۱۸۵

، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۳۱۷ ، ۳۲۲ ، ۳۲۳

هیدگر (مارتن) Heidegger ، ۱ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲

هیوم (دانیل) David Hume ، ۱۴۷ ، ۱۶۳ ، ۲۱۱ ، ۲۷۵

یونج (کارل) Carl Jung ، ۹۲

ملحق المراجع

1. Alpert, Harry., Emile Durkheim and his Sociology, New York 1939- Columbia University Press.
2. Alston, William., Are Positivists Metaphysicians? The Philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954.
3. Benedict, Ruth , Patterns of Culture, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul, London 1949.
4. Bierstedt, Robert , Emile Durkheim, Laurel, New York, 1966.
5. Boas, Franz., The Mind of Primitive man, The Macmillan company, New York 1911.
6. Bogardus, Emery., Sociology, Macmillan, Third Edition New York 1949.
7. Burgatta and Meyer , Sociological Theory., Present-day Sociology from the past; Knopf, New York. 1956.
8. Bourdieu, Pierre., The Attitude of the Algerian Peasant toward Time, Article from, Mediterranean Countrymen Mouton 1968.
9. Charles, Gehlke., Emile Durkheim's contribution to Sociological Theory, Longmans, New York. 1915.
10. Cicourel, Aaron V., Method and Measurement in Sociology, The Free Press of Glencoe, New York 1964.
11. Collingwood, R.G., The Idea of History, Clarendon Press Oxford. London 1946.
12. Durkheim, Emile. Sociology and Philosophy, Trans, by P. F. Pocock, London 1953.
13. Durkheim, Emile., The Elementary Forms of the Religious

Life, Trans. by Joseph Ward Swain, London. 1957.
Fourth impression.

14. Durkheim, Emile, Suicide, A Study in Sociology, Edited with an Introduction by George Simpson. Routledge and Kegan Paul, 1952.
15. Daverger Maurice., Introduction to the Social Sciences, Trans by Malcolm Anderson. London 1964.
16. Evans - Pritchard, E. E., Social Anthropology, Cohen and West, London 1951.
17. Evans-Pritchard, E.E., The Nuer, Clarendon Press, Oxford, 1950.
18. Gehlke, Charles, Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory, Longmans, Green, New York 1951.
19. Ginsberg, Morris, Studies in Sociology, London, 1932.
20. Ginsberg, Morris., The Psychology, of Society, seventh edition; London, 1949.
21. Ginsberg Morris., Sociology, Oxford University Press, London. New York Toronto 1949.
22. Goldstein, J., The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology. Philosophy of Science, Volume 24, Number 2. April 1967. p. 156.
23. Goode, William, Methods in Social Research, McGraw Hill, London 1962.
24. Gurvitch Georges, The Twentieth Century Sociology. The Philosophical Library, New York 1945.

25. Halbwachs, Maurice., *Population and Society, Introduction to Social Morphology*, Free Press of Glencoe 1960.
26. Halbwachs, Maurice., *Individual Consciousness and Collective Mind*, *American Journal of Sociology*, May 1939.
27. Hayek, F. A. von., *Scientism and the study of Society*, *Economica*, Vol. X, 1943.
28. Johnson, Harry., *Sociology, A Systematic Introduction*, New York 1960.
29. Kardiner, Abram & Edward Preble, *They studied Man*, Mentor, 1963.
30. Keesing, Hopper , *Sociology*, New York 1963.
31. Lewis, Robert., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938.
32. Lundberg, George., *Foundation of Sociology*, New York, Macmillan, third Printing, 1958.
33. Lundberg, George., *Social Research*, second edition, Longmans. 1947.
34. Mair, Lucy, *The Language of the Social Sciences*, *The British Journal of Sociology* March 1963.
35. Martindale, Don., *The Nature and Types of Sociological Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.
36. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1963.
37. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge, The Twentieth century Sociology*, New York 1945.

33. Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. The Fontana Library, Collins second impression, 1964.
39. Nedel, S. F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
40. Parsons, Talcott, *Structure of Social Action*., Free Press, 1948.
41. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
42. Radcliffe-Brown, A R, *Andaman Islanders*, Free Press 1948.
- 43 Radcliff - Brown., A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago 1952.
44. Radcliffe-Brow., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London 1956.
45. Radcliffe-Brown, A.R , *Social Structure*, Studies Presented to Radcliffe -Brown, Preface by M., Fortes Oxford, 1944.
64. Riley, Matilda White, *Sociological Research, a case approach*, New York 1963.
38. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H J. Rose, London. 1981.
39. Serekim, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories* New York, London 1978.
40. Serekim Pitrim., *Society Culture, and Personality, Their Structure and dynamics*, Harper & Brothers Publishers New York, London 1947.
41. Spencer, Herbert., *The Study of Sociology*. London 1872.

42. Spencer Herbert., The Principles of sociology, Third edition, Vol. I. London 1885.
43. Sprett, W.J.H , Sociology, Second edition. London 1956.
44. Stark; Werner, The Sociology of Knowledge, Second Impression, Kegan Paul, London 1960.
45. Stark Werner., Toward a Theory of social Knowledge, Revue Internationale de Philosophie, IV July 1950.
46. Tiryakin, Edwards., Sociologism and Existentialism, Printice Hall. 1962.
47. Timasheff, Nicholas., Sociological Theory, Its Nature and Growth, New York 1963. Fordham University.
48. Wolff, Kurt., Essays in Sociology and Philosophy, Harper, 1964.

المجلات العلمية الاجتماعية :

49. « The Philosophy of Science »
50. « The British Journal of sociology »

المصادر الفرنسية :

51. Blondel, Gh., Introduction à la Psychologie Collective, Paris 1952. Collection Armand Colin.
52. Blondel Charles., La Mentalité Primitive, Librairie Stock, Paris, 1926.
53. Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Tome Premier 5e Edition, Paris, 1907.
54. Comte, August., Système de Philosophie Positive, Edition Commémorative. Paris 1942.
55. Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Tome Quatrième, Paris 1909.

56. Comte, Auguste., Discours sur l'Esprit Positif, Société Positive Internationale, Paris 1923.
57. Comte, Auguste, Cours de Philosophie Positive, Tome Troisième; Paris 1868.
58. Comte, Auguste., Pensées Précises, Paris, 1924. Recueillis par Georges Dâherme.
59. Comte, Auguste, Principes de Philosophie Positive, Paris. 1868.
60. Comte, Auguste, Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigelage, Ernest Flammarion.
61. Crésson, André, Auguste Comte. Paris 1947. Presses Universitaires de France.
62. Davy, Georges, Emile Durkheim, Paris. 1927 Collection Louis — Michaud.
63. Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Félix Alcan, Paris. 1912.
64. Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode Sociologique. Press. univers. Paris. 1967.
65. Durkheim, Emile., L'Éducation Morale, Paris 1925.
66. Durkheim, Emile., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'année Sociologique, Vol : VI pp. 1-72.
67. Durkheim, Emile., De la Définition des Phénomènes Religieux, L'année Sociologique, Vol : II.
68. Espinas, Alfred., Des Sociétés Animales, Paris 1935. Quatrième Edition, Félix Alcan.

69. Gaillanne, Paul., *Les Psychologie de la Forme*, Paris 1948.
70. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris 1947.
71. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique et Sciences des Mœurs*, Presses Universitaires de France, Paris 1948.
72. Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie, Abrégé Sociologique* Fasc. 4.
73. Gurvitch, Georges., *Les Cadres Sociaux de la Connaissance*, Press. Univers. de France, Paris 1968.
74. Gurvitch Georges. *Dialectique et Sociologie*. Flammarion Paris 1962.
75. Gurvitch Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie* Press. Univers. de France. Paris 1963.
76. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De la Mémoire*. Nouvelle Édition. Paris. 1935.
77. Halbwachs, Maurice., *Les Origines du Sentiment Religieux d'après Durkheim*. Paris 1925. Librairie Stock.
78. Halbwachs, Maurice., *Morphologie sociale*. Collec. A. Colin. Paris 1946.

79. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950.

80. Mauss, Marcel., *Esquisse D'Une Théorie Générale de la Magie*, *L'année Sociologique*. Vol : VII 1902-1903.

81. Poincaré, Henri, *Science et Méthode*, Flammarion Paris 1927

المجلات العلمية الفرنسية :

82. *L'année Sociologique*.

83. *L'annales Sociologique*.

المراجع العربية

- دكتور السيد بدوى ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الاخلاق ،
مجلة كلية الاداب المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .
- بدوى ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ، الجزء الاول
ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ومراجعة الدكتور محمد ثابت الفندى ، بإشراف
الادارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالى .
- دكتور حسن شعلان ، د أسس علم الاجتماع ، دار النهضة العربية ،
القاهرة ١٩٦٦ .
- دكتور حسن شعلان . د تاريخ الفكر الاجتماعى ، القاهرة
فى ١٩٦١ .
- دكتور محمد ثابت الفندى ، الفلكلور فى ضوء علم الاجتماع ، محاولة
فى المناهج مجلة كلية الاداب ، جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ - ١٩٥٣ .
- دكتور مصطفى الحجاب . د علم الاجتماع ومدراسه ، الاجزاء
الثلاثة ، دار الكاتب العربى ١٩٦٦ .
- دكتور عبد الكريم الباقى ، د تمهيد فى علم الاجتماع ، مطبعة الجامعة
السورية ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٥٧ .
- دكتور فبارى محمد اسماعيل ، د علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الاول ،
المنطق ، والجزء الثانى ، د نظرية المعرفة ، والجزء الثالث ، الاخلاق
والدين . الطبعة الثانية بهروت ١٩٦٨ .

- دكتور قبارى محمد اسماعيل ، الانثروبولوجيا الوظيفية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ .
- دكتور قبارى محمد اسماعيل ، العقلية البدائية عند لوسيان ليفى بربل ، مجلة تراث الانسانية عدد ابريل ١٩٦٨ .
- دكتور قبارى محمد اسماعيل ، ، الفلسفة في ضوء علم الاجتماع ، سلسلة المكتبة الثقافية التى تصدرها وزارة الثقافة والارشاد القومى عدد فبراير ١٩٦٩ .
- كونانت (جيمس) مواقف حاسمة في تاريخ العلم ، . ترجمة الدكتور أحمد زكى دار المعارف ١٩٦٣ .

محتويات الكتاب

صفحة

تصدير الكتاب ٧

الفصل الأول

دور كاييم ومصادره ١١

مؤلفاته ومصنفاته ٢٢

الفصل الثاني

أسس علم الاجتماع الدور كاييم ٢٥

دور كاييم ودلم الاجتماع الألماني ٢٩

فكرة التصامن ومصادرها ٣٥

نظرية العقل الجمعي ٤٥

دور كاييم والاتجاهات البيولوجية والسيكولوجية ٤٨

دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ٥٤

الفصل الثالث

الوظيفية الوسيولوجية ٥٩

ميثودولوجيا علم الاجتماع ٧٠

منافعة وتقييد ٩٦

الانتحار كدراسة وسيولوجية وظيفية ٩٩

صفحة

الفصل الرابع

١١٢	• • • • •	الزمان والمكان
١١٩	• • • • •	الزمان الجدى
١٢٢	• • • • •	مقولة المكان
١٤١	• • • • •	وجهة النظر البنائية في المكان
١٤٦	• • • • •	فكرة السببية
١٦٧	• • • • •	تعقيب

الفصل الخامس

٢١٩	• • • • •	الصور الأولية للحياة الدينية
٢٢١	• • • • •	تاريخية
٢٢٦	• • • • •	الدين والسحر
٢٢٨	• • • • •	التابو Taboo
٢٤٧	• • • • •	فكرة الهوية L'identité
٢٥٤	• • • • •	الأصل التوحيدي لفكرة التناقض
٢٥٨	• • • • •	التصنيف التوحيدي
٢٦٢	• • • • •	تعقيب

الفصل السادس

٢٧١	• • • • •	سوسيولوجية الظواهر الخلقية
٢٨٠	• • • • •	الدراسة العلمية للظواهر الخلقية

محتوى

٢٨٥	• • • • •	مبدأ إستقلال الارادة
٢٨٩	• • • • •	مشكلة القيم والاحكام القيمية
٢٩٨	• • • • •	التعقيب على سوسبولوجية الأخلاق
٣٣٧	• • • • •	ملحق الكتاب
٣٣٩	• •	ملحق لبعض النصوص المختارة من مؤلفات دوركايم
٣٦١	• • • • •	ملحق الأعلام
٣٦٩	• • • • •	ملحق المراجع
٣٧٩	• • • • •	ملحق المحتويات



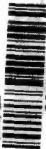
إميل دوركايم

علم من الاعلام المشاهير في ميدان علم الاجتماع ، إن لم يكن أكثرهم شهرة على الإطلاق . فلقد أرسى قواعد المنهج في علم الاجتماع ، وكانت لفروضة وقضاياها النظرية دورها في توجيه دفة البحث في الدراسات العقلية المعاصرة .

ففي بريطانيا ظهرت ملامح التيار الدوركايمي واضحة متميزة عند أتباع مدرسة أكسفورد ، وبخاصة عند أساطين المنهج الأنثروبولوجي الاجتماعي من أمثال رادكليف براون ، و إيفانز بريتشارد ، و برستلياني .

وفي علم الاجتماع الأمريكي ، كان للنظرية الدوركايمية صداها في كتاب ردفيلد ، و روبرت لوى lowie ، و تالكوت بارسون Parsons ، و روبرت ميرتون Merton .

Bibliotheca Alexandrina



0206939